

Sergio Quinzio

LA CROCE E IL NULLA



ADELPHI

A Venezia, Quinzio annota: «Una società che costruisce le paradisiache cupole e volte d'oro di San Marco è necessariamente una società che costruisce infernali prigioni accanto allo splendore di Palazzo Ducale. Ontologia forte, orrenda ontologia forte, alla quale non vedo altra alternativa che la croce, o il nulla». Questo libro è una appuntita indagine su quella alternativa, in cui si intrecciano i fili di tutta la nostra storia, innanzitutto i due fili essenziali: quello greco e quello ebraico. Da tale intreccio sorgono la croce e il nulla: sbocchi scandalosi, e insieme inevitabili, di due concezioni divergenti della «verità» e della «parola». Nella visione di Quinzio, il nostro mondo pensa in categorie greche, ma si dedica a un culto furioso dell'azione perché pungolato nel profondo dalla parola ebraica, che vuole la redenzione del mondo. Si raggiunge così il lacerante paradosso di una vita che si pretende profana e moderna – e invece è squassata da una disperazione che ha un significato arcaico e sacrale: la disperazione di chi non sa rassegnarsi all'assenza della salvezza. Come in opere precedenti aveva interrogato e sondato le Scritture, Quinzio interroga qui la storia del cristianesimo, «prototipo e madre della storia moderna». E l'argomentazione coinvolge tutto il moderno, in quanto esso è «post-cristiano e anti-cristiano, nel senso che sta in luogo del cristianesimo, risponde in qualche modo alle aspettative di salvezza cristiana storicamente deluse». Sono squarci rapidi, brucianti, pagine che non si appagano di tracciare linee di una storia della cultura: anzi, la loro intenzione è quella di mettere in questione la cultura stessa, svelandola come relitto di un secolare naufragio. In questa prospettiva, non sussiste un processo evolutivo nella storia, se non nel senso che il tempo acuisce progressivamente l'eccesso delle contraddizioni – e queste si riconducono a un'unica fonte: la necessità della salvezza e il suo continuo sfuggire.

Scansione, Ocr e conversione a cura di Natjus

Ladri di Biblioteche



DELLO STESSO AUTORE:

Cristianesimo dell'inizio e della fine

Dalla gola del leone

Diario profetico

I Vangeli della domenica

La fede sepolta

La sconfitta di Dio

Mysterium iniquitatis

Radici ebraiche del moderno

Religione e futuro

Un commento alla Bibbia

Sergio Quinzio

LA CROCE E IL NULLA

Seconda edizione: maggio 2006
(Prima edizione in questa collana)

© 1984 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
www.adelphi.it

ISBN 88-459-2057-7

INDICE

Luoghi e morte

Ebraismo

Cristianesimo

In philosophos

Nichilismo

LA CROCE E IL NULLA

Le abbreviazioni dei titoli dei libri biblici citati sono quelle adottate dalla *Sacra Bibbia* edita dalla Conferenza episcopale italiana.

LUOGHI E MORTE

Abitare luoghi. Sono nato e cresciuto sulla costa ligure. Né città né campagna. A sud, di fronte, c'è il mare, e il sole. Lo attraversa da Santa Croce a capo Mele; alle spalle ci sono le montagne dalle quali scendevano i muli con la legna e il carbone. Questa è rimasta per me l'originaria disposizione dello spazio. Dall'altro versante dei monti, appena a qualche migliaio di passi, l'antimondo: freddo, umido, brutto, triste. Le andate nell'antimondo, che cominciarono presto, erano violente amputazioni, ne soffriva di simili l'uomo delle antiche tribù strappato al suo villaggio, che era stato costruito intorno al palo infisso come asse del mondo. Per brevi che fossero le assenze, i ritorni erano il ri-torno alla vita, con la lacerante sensazione di trovarla estranea: per un attimo, prima di sfogare nel suo grembo la terribile nostalgia patita lontano.

Abitavo in un'alta casa, con una grande terrazza sul mare. Il ricordo più lontano è di una sera d'estate, svegliato dai fuochi d'artificio che in onore dei Corpi Santi, le reliquie dei martiri venute per nave dall'Oriente, riempivano il golfo di luci. Ma raccontare il poco o nulla che succedeva al bambino che ero, sa-rebbe infinito. Che cosa raccontare? Tramonti, pleniluni, aurore? Lo stormire dei pini sopra gli scogli? Il camino nero coperto d'edera, lungo la mulattiera, quando mi prendevano in braccio e mi coprivano gli occhi perché mi faceva paura? Le cassette foderate d'ardesia, con accanto la barca tirata a riva, le reti stese, gli alberelli di limone nell'orto? I fornelli e le stufe a sansa d'oliva, nelle cucine a volta? Le ville degli inglesi sulla collina coperte di bougainvillee viola? Il mare che cambiava colore sotto la burrasca? Il brivido delle prime vogate al largo, ai « custi », i tenebrosi banchi d'alghie profondi sotto la chiglia? L'isola Gallinara e i promontori di levante e di ponente, quando a primavera uscivano dalle onde come montagne di mimosa?

O potrei raccontare l'interminabile sfilata notturna delle truppe che nel giugno del 1940 andavano al fronte occidentale. Sotto le finestre i cannoni ippotrainati, lo scalpiccio dei cavalli, la fanteria al passo dietro le fanfare reggimentali che attaccavano una marcia entrando nell'abitato.

A Roma sono vissuto più a lungo che in qualunque altro luogo, ma in tempi diversi, separati tra loro da eventi per me decisivi. Ci sono arrivato fortunatamente in un pomeriggio d'agosto del 1945, quando avevo diciott'anni, e ne sono ripartito per l'ultima volta nel 1973, ancora d'agosto. Più che un luogo Roma è per me un coacervo di luoghi. Non c'è scorcio al quale non mi leghi un ricordo, ma sono ricordi di momenti assurdamente lontani tra loro: case in diversi quartieri abitate con persone diverse, posti di lavoro, d'incontro, di divertimento. Tentavo di unificare gli spazi cercando punti elevati dai quali comprenderli tutti: l'Aventino, l'osservatorio astronomico di monte Mario, piazza delle Muse, alti sulle anse del fiume. Soprattutto cercavo il mare a Ostia, a Castelfusano, a Fiumicino, fino a Sabaudia, al Circeo, a Civitavecchia, a Tarquinia: e trovandolo a sud ritrovavo almeno, sebbene diluita e indebolita, l'originaria disposizione del mondo.

L'urbe antica, la città dei papi, la metropoli moderna m'hanno attratto ben poco. In tanti anni, sono andato quasi soltanto dove non potevo non andare, quasi soltanto dove le circostanze mi hanno trascinato. Alla terza di queste rome appartiene comunque il ricordo più intenso: le ore che a diciott'anni passavo, anziché nelle aule, al cancello dell'università verso il Verano, guardando i funerali che uno dopo l'altro entravano nell'enorme cimitero, la città succhiata dalla morte.

Il castello angioino-aragonese di Gaeta, a strapiombo sul mare, è un carcere militare, ma io ho abitato un'ala che sebbene avesse ancora ballatoi e cancellate era diventata caserma. Ci sono vissuto nel dopoguerra per circa un anno, solo come si può esserlo in mezzo a gente avvicinata soltanto dal caso. Il golfo, non ancora avvelenato dal petrolio, era troppo simile al mio ligure per non esasperare l'angoscia del rimpianto.

Torino la ricordo come una città senza vento, dove le gemme dei platani lungo i viali, nell'improvvisa primavera dei luoghi freddi, sbocciavano su alberi ancora carichi di foglie secche, annerite dallo smog. Assenza di vento e gelida nebbia sono solo due segni dell'abisso che divide Torino dalla Liguria. Eppure non mi ci sono mai sentito straniero. Ero ritornato al lembo più occidentale dell'Italia, e anche Torino, ai piedi dei monti, è orientata verso il mare meridionale che l'affascina. E poi Torino era già in qualche modo avvolta nella rete dei miei ricordi di bambino, per le origini canavesane di mio padre e cuneesi di mia madre. Città vecchia ma non antica, ancora con insegne ottocentesche sulle porte delle boulangerie e delle mercerie, era perfettamente in carattere con il burò, il sofà e il lampadario di ferro battuto vestito di seta gialla con le frange, le cose che da sempre avevo visto nella stanza buona di casa.

Non so se per sintonia con queste occulte ragioni, a Torino ho vissuto i tre anni della mia vita che non ho esitazioni a dire felici. La pena non è mancata mai, pena del passato, del presente, del futuro, anzi stringeva da vicino, e intorno la vecchia città triste rigurgitava di nefandezze nascoste. Ma proprio per questo la gioia di chi accanto a me sapeva di non essere sola al mondo trasfigurava come un miracolo inaudito le strade, le colline intorno, fino alle grandi montagne.

Da dieci anni vivo in un paesino marchigiano di quattrocento abitanti. Perché ci sono capitato si potrebbe dire solo se le cose che capitano avessero riconoscibili perché. La mia vita volge al declino e chissà se sono destinato a rimanere qui, a essere sepolto in questo cimiterino dove sulle lapidi leggo, accanto a quello di mia madre, nomi di sconosciuti. Penso a cimiteri ancora più piccoli, scavati nella poca terra fra gli scogli, dove quando il mare è grosso gli spruzzi delle onde infrante bagnano le tombe. Ma sarà difficile finirci.

Qui lo spazio è capovolto: il mare, distante quindici o venti chilometri, è a settentrione, i monti a mezzogiorno. E anch'io sono capovolto, come non può accadere al nomade dilettante che con qualche ora di volo cambia e ricambia continente.

Le colline sono cretose e franose, non assomigliano alle

colline liguri che sono verdi anche d'inverno. Tra quelle che segnano di sé il paesaggio, le specie vegetali comuni sono poche - ginestre, canne -, querce e grano non ero abituato a vederli. Perfino le nuvole sono diverse. E il mare Adriatico non si annuncia, come il Tirreno, da lontano. Fino a toccarlo, si è ancora in piena campagna. Non ha odore, non ha colore, sembra incassato come un lago vulcanico, e in realtà non è molto più di un lago, melmoso e poco profondo, dove finiscono tutti gli scarichi urbani e industriali e tutti i concimi, i diserbanti, i pesticidi della vai Padana, perché i bagnanti d'estate ci s'immergono a milioni. Gli inverni sono freddi e lunghi, spesso nebbiosi o nevosi, qui dove giungono le estreme propaggini della grigia pianura.

Soltanto adesso che la mia barba è quasi bianca comincio a guardare le cose del mondo, cerco di capire il loro meccanismo, prima non ho visto altro che il loro orrore. Alle chiese-museo di Venezia avevo dato un'occhiata, ma di tutte le grandi pitture che coprono le loro pareti non mi era rimasta altra idea che di un brulicare di oggetti religiosi mondanizzati, a ostentazione di un inflessibile potere opulento. Adesso che ci sono ritornato dopo tanti anni, ho cercato di guardare davvero, ho imparato per esempio a riconoscere nella violenta crocifissione del Tintoretto alla Scuola di san Rocco i segni di un tragico pessimismo e di una laica theologia crucis. L'università padovana, Sarpi, la Controriforma...

Una società che costruisce le paradisiache cupole e volte d'oro di San Marco è necessariamente una società che costruisce infernali prigioni accanto allo splendore del Palazzo Ducale. Ontologia forte, orrenda ontologia forte, alla quale non vedo altra alternativa che la croce, o il nulla. Di tutto quello che ho visto a Venezia so già che ricorderò, veramente ricorderò, solo una cosa: le lugubri barche funebri, l'oro dei loro fregi è l'unico oro di Venezia che non dimenticherò. Lo vedo scivolare sulla laguna, sciaborda il guscio nero verso l'isola dei morti.

Se non sapessimo di dover anche noi morire, se non

avessimo questo nascosto legame con la morte, non sopporteremmo la vista di un cadavere.

Nel culto dei morti com'era praticato da una tradizione nominalmente cristiana, ma rimasta legata ai cicli naturali e al loro simbolismo, nei cimiteri intorno alle pievi i vivi incontravano i morti, generazione dopo generazione, onde che eternamente si succedono dell'unico mare. Ancora oggi nelle campagne sopravvive un costume per il quale tra morti e vivi non c'è abisso ma continuità, appena un breve sfalsamento nell'interminabile tempo. La terra è madre per i defunti e per i viventi.

È a Cluny, con l'istituzione della celebrazione del 2 novembre come giorno specialmente dedicato a loro, che quasi mille anni fa i morti hanno cominciato lentamente a separarsi dai vivi. La speranza nella resurrezione dei morti, rendendo concepibile l'affrontamento della morte, l'ha definita nella sua pensabilità, l'ha costituita nella sua realtà. Più che la fede dalla morte, è la morte a nascere dalla fede.

Vivere la morte? Da parti diverse e avverse molti oggi c'invitano a rappacificarci con la morte, ad accettarla come sapevano accettarla le antiche culture del mito e del rito.

I tanatologi notano che a un'indifferenza per il destino dei corpi è succeduto « nel secondo medioevo, dal XII al XIV secolo, quando sono state costruite le basi di quel che diventerà la civiltà moderna, un sentimento più personale e più intimo della morte, della morte di sé, che traduce l'intenso attaccamento alle cose della vita, e anche — è questo il caso dell'iconografia macabra del XIV secolo — il senso amaro del fallimento, confuso con la natura mortale: una passione di essere, un'inquietudine di non essere abbastanza » (Philippe Ariès, *Histoire de la mori en Occident*). L'accettazione della morte è legata a una sostanziale svalutazione della vita nella particolarità delle sue forme, a una passiva e rassegnata disponibilità al fato che incombe su tutti. Una familiarità con la morte s'incontra in tutte le culture « primitive », e nel paganesimo come pure nel cristianesimo antico e popolare:

appartiene al fondo indistinto di una religiosità cosmica che è precristiana e cristiana insieme, dal momento che ancora le popolazioni altomedievali indossavano il manto cristiano su vecchi abiti pagani.

Il rimedio ebraico-cristiano della resurrezione dei morti, speranza nella quale Paolo riassume l'essenziale della fede cristiana (At 23, 6), è un rimedio estremo legato alla scoperta — alla rivelazione - della terribile gravità del male. Proprio l'aver così esasperato il contrasto tra morte e vita ha reso la morte sempre più insostenibile per l'uomo moderno. La chiesa ha sincretisticamente elaborato riti che continuano quelli pagani, ma il fermento cristiano penetrando lentamente nella storia ne ha insidiato sempre più l'efficacia: la risposta cristiana alla morte svelata nel suo radicale orrore è la resurrezione, non il lenimento attraverso i simboli del culto.

Venuta meno la credenza nella sopravvivenza oltretomba, la morte laica è più cupamente disperata della morte cristiana. Gli opposti fenomeni moderni di oblio, rifiuto, « tabuizzazione » della morte, e della sua presenza incombente nel moltiplicarsi dei rituali funebri e degli stili tombali, tipico della società industriale, sono dialettici: proprio il terrore della morte, proprio l'eccesso della sua presenza, determinano l'elusione con la quale si tenta di farla sparire, non nominandola, oppure mascherandola. Rituali funebri e stili tombali s'ispirano al classico, perché l'imitazione del classico è un diaframma con il quale si tenta di far regredire l'esperienza reale della morte nell'estraneità di ciò che è lontano e neutro. Il risultato è un macabro più orrido, nella finzione che lo camuffa.

Scendiamo nella morte e la società intorno a noi, per la prima volta, non ha parole né gesti, solo un reticente silenzio. Questo ha reso possibile e inevitabile la morte anonima nella solitudine degli ospedali, dove il morente - il « malato in fase terminale » - non può essere che un oggetto terapeutico ormai da abbandonare. È a questa situazione che si oppone, anche in recenti documenti di episcopati europei, l'esortazione rivolta ai singoli e alla società perché si ritrovi la capacità di accettare la morte, di « vivere la propria morte », di « umanizzarla ».

Ma l'essenza dello spirito moderno è precisamente il rifiuto di accettare la fatalità naturale che condanna l'uomo a soffrire

e a morire. È chiusa per l'uomo contemporaneo, nel quale è entrata comunque la provocazione della speranza cristiana, la via dell'accettazione. La morte — la morte cristiana che si confronta con la rivelazione del Dio creatore misericordioso che ha contato ogni nostro capello, che si è fatto uomo per noi e cadavere insanguinato sul patibolo — non può più essere una morte serenamente « umana », ma è sempre, necessariamente, una morte disumana.

La circolarità delle vicende naturali esprime la morte più che la vita. In natura c'è infatti contiguità e implicazione tra le due, ma più forte appare la prima: ciò che comunque si muove - vivere è « *movere se ipsum* » — non è che una minima increspatura sulla sterminata campagna, sulla dominante immobilità dei paesaggi che hanno l'inconsumabile eternità delle cose morte. La linearità della storia esprime invece la vita, le città sono piene di movimento. Questo fa della morte una spaventosa eccezione.

È veramente disperata la condizione dell'uomo al quale la speranza ha tolto l'immemorabile disponibilità ad accettare la fatalità naturale.

Il materialismo rivela una consapevolezza della condizione umana più profonda di quanta affettino d'aver-ne i nobili spiritualisti. Ha ragione quando smaschera le egoistiche magagne del non voler morire, contrapponendo ad esse l'accettazione della morte come evento cosmico, nell'incessante trasformazione della materia. Ma c'è un rifiuto della morte che non è soltanto egoistico, la morte più scandalosa non è la propria, è la morte del molto prossimo, è la morte del bambino straziato. Soprattutto di fronte a questo scandalo anche l'idea della trasformazione della materia è elusiva e vagamente consolatoria: del tipo, insomma, delle illusorie compensazioni spiritualistiche; un opposto, ma simmetrico e sostanzialmente equivalente.

Memoria e morte. Nella sua autobiografia Canetti fa della rivolta « senza fine » contro la morte un'ossessiva idea fissa, mette nel conto dei suoi pensieri la convinzione che la morte non deve essere: « non serve ripetere come un pappagallo che sinora tutti gli uomini sono morti, si tratta semplicemente di decidere se *bisogna* accettare docilmente la morte o se ad essa bisogna ribellarsi ».

Canetti è consapevole delle radici ebraiche del suo odio per la morte, « pari soltanto a quello del salmista ». L'odio per la morte non è che un altro nome della pietà, perché ad essere assolutamente inaccettabile è la perdita, la cancellazione dei volti: « questa convulsa tenerezza per gli uomini, quando si sa che potrebbero tra poco morire; questo disprezzo per tutto ciò che prima si è trovato in loro, di buono o di cattivo, questo amore irresponsabile per la loro vita, il loro corpo, i loro occhi, il loro respiro! ». « Nessuno che ho conosciuto mi è antipatico », dice Canetti. Si può guardare con antipatia, con disprezzo, solo coloro i cui volti ci sono estranei e si confondono nella massa. Nell'autobiografia Canetti presenta innumerevoli personaggi, della sua cerchia familiare o degli immediati dintorni; come pure quelli più celebri della Berlino del primo dopoguerra, ma è soprattutto alla ricerca di volti dietro la massa indistinta : « ho sempre ascoltato volentieri la gente che parla di sé, questa inclinazione apparentemente mite e passiva è in me molto forte, talmente forte da costituire la mia idea più intima della vita »; « volevo vederli e ascoltarli *uno per uno* gli uomini senza nome, ascoltarli e riascoltarli tutti, all'infinito ».

Massa e potere — che danno il titolo a quella che Canetti considera l'opera della sua vita - sono inseparabili. Ma chi o che cosa rende gli uomini massa più della morte, la cancellatrice dei volti, l'annientatrice della singolarità di ciascuno? Dalla morte dunque, in definitiva, nasce il potere, in un senso più profondo di quello secondo il quale, in *Potere e sopravvivenza*, Canetti ne spiega la nascita a partire dalla sopravvivenza del guerriero che uccide il nemico. E più radicale anche di quello che risulta dalla considerazione che la morte « rimane per ciascuno di noi, anche i peggiori, la giustificazione che nulla di quel che uno può fare si avvicina alla malvagità di questa condanna decretata in anticipo.

Dobbiamo essere cattivi perché sappiamo che moriremo ». Ma se dalla morte massificatrice ha origine la sopraffazione del potere con tutte le sue violenze e aberrazioni, l'unico rimedio che non sia soltanto palliativo è il rifiuto della morte. Rifiuto della morte è anzitutto la memoria. Non la memoria che è custodita proprio dalla morte, benevolo scrigno nel quale restano preservati per noi i segni lasciati dalle vite che ci hanno preceduto, ma la memoria come disperata volontà di non abbandonare nel nulla chi quei segni ha tracciato. Questa memoria — che nella tradizione ebraica alla quale Canetti appartiene occupa uno spazio assolutamente centrale, perché è la memoria ad esigere la salvezza — è l'unica vera nemica del potere che s'instaura sugli uomini ridotti a massa indifferenziata, senza memoria di volti,

« Che io non dimentichi gli uomini morenti ». « Io mi inchino davanti al ricordo, al ricordo di ogni uomo ». La memoria di Canetti è certamente una religiosa memoria, ma Canetti vede anche che la religione, in quanto consolatrice nella visione di una divina provvidenza che tutto dispone, o nella prospettiva di un aldilà che tutto risolve, finisce per svuotare e distruggere la memoria. « Le religioni sono tutte soddisfatte. Non c'è nessuna religione della disperazione sempre acuta? ». Canetti inorridisce dinanzi alla presentazione tradizionale della fede cristiana, per la quale la croci-fissione di Gesù risponde a un perfetto piano divino, come se la morte potesse essere stabilita e accettata in quanto « *posta* di qualcosa, quale che sia ».

A forza di pensarla per decenni, invecchiando la morte mi sembra sempre meno terribile. Questa è già la sua vittoria. Non mi prende alla gola perché mi ha già preso.

La mancanza di volontà di vivere, che oggi dilaga endemica, è l'unica malattia certamente mortale, alla quale non ci sarà rimedio in eterno.

EBRAISMO

Aletheia e 'emet. « Aletheia », « verità », è per Heidegger un termine ambiguo. L'ambiguità deriva dal fatto che una grammatica fondata sul più tardo pensiero greco, dopo e a seguito della lezione di Platone e di Aristotele, ha inteso l'apremessa a « lanthano » (« resto nascosto ») in senso privativo. Di qui « a-letheia » come messa in chiaro della cosa attraverso il confronto con la sua essenza, e cioè mediante la soppressione di quelle oscurità che sono le particolarità contingenti : non più, dunque, aletheia come produzione della cosa quale essa è nella sua singolarità da parte di una matrice oscura, feconda, insondabile, secondo il significato originario, dove l'andicherebbe piuttosto il venir fuori dal nascondimento.

Questo sostanziale mutamento di prospettiva nell'ambito del mondo greco segna - dice Heidegger - tutta la storia del pensiero occidentale. Che la verità sia concepita come « messa in chiaro » significa infatti farla risultare da un'operazione del soggetto (l'io, l'esistente che fa luce in questo o quel modo da lui escogitati, per esempio adeguando l'intelletto alla cosa, o immaginando la cosa propria rappresentazione), e non da un atto di quella matrice oscura che a sua volta « illumina » e fa essere il soggetto. Solo l'arte avrebbe saputo salvaguardare questo secondo senso; gli autori invece che stanno alla base di tutte le sempre soltanto presunte svolte del pensiero - Platone, Cartesio, Fichte e infine Nietzsche, che porta il processo alle estreme conseguenze — hanno tutti pensato la verità nel primo senso. Dopo Nietzsche la tecnica ha via libera: la tecnica realizza la volontà di potenza, organizzando il mondo come puro oggetto del soggetto, cioè come qualcosa che non ha altra verità o senso al di fuori di quelli che gli derivano dai vari usi o fruizioni o manipolazioni da parte del soggetto. Dall'« abisso senza fondo » di questa perfetta alienazione — sempre secondo Heidegger - non si esce per mezzo di un gesto del soggetto, che

evidentemente non potrebbe che confermare la volontà di potenza, ma semmai in virtù di una iniziativa dell'essere, di cui però, nel nulla in cui siamo, non si può dire nulla.

L'orizzonte ebraico è completamente diverso. La parola ebraica che si traduce con « verità » è « 'emet », ma la costellazione di significati che tale parola designa è molto lontana da quella designata da « aletheia ». In Grecia incontriamo un pensiero che separa l'essenziale dal contingente, il soggetto dall'oggetto, e incontriamo comunque la verità riferita alla conoscenza. « 'Emet » invece vuol dire anzitutto « fermezza », « stabilità », in riferimento a persona o a cosa; in riferimento a parole dette o scritte significa « verità », ma nel senso di « credibilità », « certezza ». Un'accezione corrente del termine è quella di « stabile conformità » alla norma di giustizia, nell'ambito giudiziario. Afferma la verità chi si comporta con « costante fedeltà », con « veracità ». La verità di Dio è la sua « fedeltà » a ciò che misericordiosamente promette, sicché il significato di « 'emet », riferito a Dio, è quello di « costante clemenza ». « Verità » dunque, nell'orizzonte ebraico, è piuttosto ciò che si direbbe « fedeltà », e di fatto « 'emet » si può sempre o quasi sempre tradurre così.

A « verità » non si contrappone insomma l'« errore », ma la « falsità » nel senso di « infedeltà », « menzogna ». Un'antica massima ebraica dice che « il sigillo di Dio è verità », in quanto permane attraverso il tempo, fino al regno messianico, la sua parola che annuncia e fedelmente compie la salvezza. I rabbini infatti, considerando che le consonanti della parola « 'emet » sono la prima, la mediana e l'ultima dell'alfabeto, interpretarono ciò nel senso che Dio è il primo, il medio e l'ultimo nel tempo.

I manoscritti di Qumran ci hanno restituito la *Regola della comunità*, che comincia con queste parole: « per tutta la comunità e per tutti gli uomini affinché vivano secondo la regola della comunità cercando Dio nei suoi statuti e giudizi e facendo ciò che è bene e retto dinanzi a lui, come ha ordinato per mezzo di Mosè e per mezzo di tutti i suoi servi i profeti; affinché amino quanto egli ha scelto e odino quanto egli ha respinto; affinché si tengano lungi da ogni male e si applichino a tutte le opere buone; affinché *pratichino sulla terra la verità*, la giustizia e il diritto ». Negli scritti qumraniani ci sono

numerosi passi analoghi : la verità ebraica non è qualcosa che si conosce ma qualcosa che si pratica, osservando la Legge che è espressione della verità-fedeltà di Dio. Lo stesso senso è testimoniato nel nuovo Testamento: « ο δέ ποιων τήν ἀλήθειαν », « colui che fa la verità » (Gv 3, 21), « οὐ ποιούμεν τήν ἀλήθειαν », « non facciamo la verità » (Gv 1, 6).

La verità che si fa nel tempo, nella concretezza della vita e della storia, è completamente altro dalla verità eterna che metafisicamente si contempla. Secondo la famosa espressione dell'ebreo Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, a i filosofi non hanno fatto che interpretare in diversi modi il mondo; si tratta ormai di trasformarlo », Ma in realtà tutto il moderno è percorso e animato dal bisogno di redimere la condizione umana trasformando il mondo, a cominciare dall'utopia scientifica di Bacone e dalla rivoluzione sociale di Munzer.

Questo bisogno è in sostanza ancora il bisogno di « fare la verità », perché l'ebraico « fare la verità » è il compiere, compiendo la volontà di Dio, la redenzione del mondo. Il moderno fare è legato al fare del credente biblico. L'uomo che passivamente guardava sulle pareti della caverna le ombre proiettate dalle eterne idee non sarebbe mai diventato il produttore delle idee, il costruttore delle macchine, il dominatore della terra se attraverso la lunga incubazione medievale non si fosse segretamente operata, per venire alla ribalta con il mondo moderno, la trasformazione del concetto stesso di verità da aletheia a 'emet. Tra filosofia greca e realtà moderna c'è una fondamentale discontinuità di cui l'interpretazione di Heidegger, e di altri dopo di lui, non rende adeguatamente conto. Considerato secondo le categorie bibliche il mondo moderno, anche se è disgrazia per l'uomo che lo abita, non è perfetta alienazione che non si confronta più con nulla, ma è il tragico fallimento di una misericordiosa speranza.

Logos e davar. In greco « parola » e « idea » s'identificano (un unico termine: logos), mentre in ebraico s'identificano « parola » e « cosa » (un unico termine: davar). La « parola » greca, in quanto « idea », ha riferimento alla conoscenza, la «

parola » ebraica, in quanto cosa, ha riferimento invece all'azione. L'uomo è creato per coltivare il giardino di eden (Gn 2, 15), a lui viene sottoposta la creazione. La parola greca va, come suo ultimo traguardo, verso il silenzio mistico, e la parola ebraica va, come suo ultimo traguardo, verso la redenzione del mondo. La parola ebraica è cosa nel senso che suscita la cosa, come nel « fiat » genesiaco: la parola ordina che la cosa corrispondente sia fatta. Per questo la parola, nell'antico Testamento e nella tradizione giudaica ma anche nel nuovo Testamento (Gc 3, 1-12), ha un grado di realtà impensabile altrove. Appartiene al carattere concreto e particolare del linguaggio biblico l'importanza fondamentale che vi assume il nominare: il nome è ciò che è proprio a ciascuno, e anzitutto a Dio, il Nome per eccellenza. Dio nomina colui al quale rivolge il suo comando, chiama Abramo e lo fa uscire dalla terra di Ur verso la terra promessa, chiama Samuele fanciullo e ne fa il suo profeta. Anche la parola dell'uomo partecipa, prima della colpa dei progenitori, della potenza con la quale la parola di Dio ha creato il mondo: Dio conduce gli animali delle diverse specie ad Adamo per vedere come li avrebbe chiamati: «ciascuno doveva portare il nome che l'uomo gli avrebbe dato » (Gn 2, 19).

La parola che la Bibbia pone sulle labbra di Dio non svela perciò arcani celesti ma detta norme, stipula patti, promette salvezza. La Bibbia non parla di Dio, ma nel Libro Dio parla all'uomo, e l'uomo parla a Dio. Ciò che di Dio è rivelato, ciò che di Dio c'è da rivelare, in questo mondo come nel mondo futuro annunciato dai profeti, non è la sua « essenza », ma l'intenzione redentrice e consolatrice del « Dio di tenerezza e di pietà » (Es 34, 6). Rivelazione escatologica del Nome non è concepire l'essenza divina, ma avere « Dio-con-noi » (Is 7, 14). Sebbene Dio sia irraggiungibile e innominabile, l'alterità di Dio rispetto all'uomo non è, biblicamente, l'alterità di due « nature ». C'è, infatti, una sostanziale somiglianza, per la quale si dice che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio e si attribuiscono a Dio operazioni e sentimenti umani come la paura, la pena, l'amore, la gelosia, l'ira. L'alterità di Dio è connessa all'eccellenza unica della sua gloria, della sua santità, della sua misericordia: un'eccellenza che è ben espressa dall'immagine sempre ricorrente nella tradizione ebraica

biblica e post-biblica, anche mistica, di Dio come Re. Dio è vivente, il vivente per antonomasia: se gli possono essere attribuite l'onnipotenza e l'onniscienza, questi termini, del resto non biblici, esprimono l'eccellenza di un vivente, non le proprietà assolute e inalienabili di un'essenza.

« Grande è la Tora perché dà vita a coloro che la eseguono, in questo mondo e nel mondo futuro; come è stato detto: "le parole della Legge sono vita per coloro che le trovano e guarigione per tutto il loro corpo" (Pro 4, 22). E pure detto: "sarà farmaco al tuo ombelico e refrigerio alle tue ossa" (Pro 3, 8); e inoltre: "albero della vita essa è per coloro che ad essa si afferrano e chi vi si appoggia è beato" (Pro 3, 18); e così pure: "sono ornamento grazioso al tuo capo e collana al tuo collo" (Pro 1, 9); e così pure: "darà al tuo capo un ornamento grazioso e una corona di gloria ti circonda" (Pro 4, 9). È detto ancora: "le sue vie sono vie di soavità, e tutti i suoi pensieri sono di pace" (Pro 3, 17); e ancora: "lunghezza di vita è alla sua destra, ricchezza ed onore alla sua sinistra" (Pro 3, 16); e ancora: "longevità, anni di vita e di pace ti verranno aggiunti" (Pro 3, 2); e finalmente: "poiché per me si aumentano i giorni tuoi e si aggiungeranno a te anni di vita" (Pro 9, 11) »(*Pirke Aboth*, VI, 6).

Non sono solo i tragici libri di Qohélet e di Giobbe, o i Salmi, o Geremia, a mostrare l'uomo biblico in una difficile, e al limite insostenibile, condizione. « Pessimismo » però è un termine equivoco. Per un verso è certamente vero che l'antropologia pagana è molto più *a* pessimista » di quella biblica, dal momento che l'uomo vi appare condannato a subire il fato che inesorabilmente lo sovrasta. Ma proprio perché l'uomo biblico crede nel Dio potente e pieno di benevolenza che ha creato ogni cosa « molto buona » (Gn I, 31), tutto ciò che nella sua vita sperimenta come ingiustizia, oppressione, sofferenza contraddice violentemente le sue aspettative precipitandolo nell'angoscia. È vero che il credente cerca di giustificare il male che lo colpisce interpretandolo come pena per i suoi peccati, o anche come prova, ma si fa continuamente strada in lui, suo malgrado, la terribile domanda che chiede conto a Dio del dolore dell'innocente e

della felicità dell'empio.

Il principio monoteistico anima la radicale protesta contro la condizione mondana, e proprio per questo tenta di sostituire ai parziali rimedi che conoscevano le società politeistiche il rimedio definitivo, che dovrebbe instaurare per sempre una inedita vita perfetta, o almeno una millenaristica preparazione e anticipazione della perfetta realtà escatologica. La storia ha provato ad usura che una simile prospettiva di rimedio assoluto racchiude in sé rischi proporzionalmente maggiori di quelli connessi alla prospettiva di rimedi solo relativi, parziali, temporanei. Ma dinanzi alla continua dilazione dell'attesa realtà perfetta, e al continuo fallimento di ciò che di volta in volta era stato salutato come il suo incipiente avvento, il monoteismo suscita sempre di nuovo la forza di guardare oltre riconoscendo l'inaccettabilità di ogni situazione mondana, e di confutare ogni presunta realizzazione risolutrice patendone lo scacco. È accaduto almeno dal tempo dei profeti biblici, e non cessa ancora del tutto di accadere. Questa storia tragica durerà fino a quando non sarà completamente inghiottita dalla disperata delusione.

Ecce nova fatio omnia. « Se si pensa che Isaia ed Erodoto erano quasi contemporanei, si può misurare l'abisso incolmabile tra la sapienza greca e la fede ebraica. La visione cristiana e post-cristiana della storia è essenzialmente rivolta al futuro: essa inverte il significato classico di *ίσχορῆϊν*, che si riferisce al divenire presente e passato. Nelle mitologie e nelle genealogie greche e romane il passato viene ri-presentato come origine permanente: secondo la concezione ebraica e cristiana della storia il passato è una promessa del futuro. Conseguentemente l'interpretazione del passato diviene una profezia retrospettiva, che lo rappresenta come una "preparazione" significativa del futuro. I filosofi e gli storici erano invece convinti che, qualsiasi cosa accadesse nel futuro, si sarebbe attuata secondo un identico *λόγος* e avrebbe avuto una struttura conforme al divenire passato e presente. Questa tesi trova conferma in Erodoto, Tucidide e Polibio » (Karl Lowith, *Significato e fine della storia*).

Poiché restiamo anche nostro malgrado moderni uomini

storici, ci troviamo oggi di fronte il muro dell'impossibilità di qualunque futuro. Nessuno dei modelli di storia che abbiamo elaborato — prima sacri, teologici, e poi profani, secolarizzati — tiene più per noi. Tutte le forme nelle quali abbiamo pensato il futuro come futuro significativo - fino all'idea di progresso dell'umanità, o dello « spirito del mondo », o della società senza classi — stanno ormai alle nostre spalle. Per questo, per sfuggire al non senso, si è spinti a non pensare il futuro, a dissolverne perfino l'idea. La via che naturalmente si offre è quella di uscire dall'orizzonte della fede ebraica per ritornare, magari mediante astuzie post-nietzscheane, alla concezione ciclica del tempo con il suo futuro debole che non può essere se non ripetizione del passato e del presente, approssimazione dell'immutabile eternità nel movimento circolare in cui tutto, ritornando, permane identico a se stesso. Nella cultura di questi anni, René Girard è una delle rare eccezioni che si sottraggono alla dominante tendenza verso la misticheggiante dissoluzione cosmica dell'irreversibile tempo storico.

Chi ha il coraggio di non eludere il futuro deve anzitutto osare di sapere che non c'è conoscenza del futuro, del futuro autentico. Il libro del profeta Isaia dice che soltanto Dio conosce l'avvenire, e che è proprio questa conoscenza, impossibile a chiunque altro, a rivelarlo Dio. Dice sfidando gli idoli il Signore: « vengano avanti e ci annuncino quello che dovrà accadere... Proclamate le cose future, così che noi possiamo sapere quello che succederà. Annunciate quanto avverrà nel futuro e noi riconosceremo che siete dèi » (41, 22-23). Ma nella Bibbia neanche Dio conosce il futuro nel senso che il suo dispiegarsi è ab aeterno davanti ai suoi occhi, nel senso cioè che esso obbedisce a una già stabilita necessità: Dio sa ciò che accadrà solo in quanto ha la forza di volerlo e di compierlo. Così accade la vittoria di Ciro, il re che egli suscita (Is 41, 45). La tradizione ebraica, nella lettura che fa della Bibbia e in particolare della Genesi, scopre addirittura che l'opera della creazione « non è stata affatto meditata né realizzata secondo un piano prestabilito, ma, proprio al contrario, è scaturita da un'impreparazione radicale, conservando durante tutto il corso della sua esecuzione i caratteri volta a volta deludenti o stimolanti di una

improvvisazione » (André Neher, *L'exil de la parole*). Il futuro non è iscritto da nessuna parte nell'eterno, nell'assoluto, nel destino della necessità, ma è il totale rischio di uno spazio vuoto da riempire.

In quanto tale, il futuro ha rapporto con la volontà, non con la conoscenza. E la fede appunto ha rapporto con la volontà, non con la conoscenza. Come « una cosa sperata che si vede non è più sperata » (Rm 8, 24), così una cosa creduta che si conosce non è più creduta. Nulla assicura che il futuro voluto dalla fede è possibile: ma neanche il discrimine tra possibile e impossibile è garantito, non c'è nessuna certezza a proposito di ciò che è possibile e di ciò che è impossibile. E dire che il futuro è oggetto della volontà non solo non implica che sia portata delle nostre mani, ma non implica neppure che sia portata delle nostre mani il volerlo. Non siamo affatto razionalmente certi di conseguire quel che vogliamo, e neppure siamo liberi di volere qualunque cosa.

L'arte più legata al tempo, la musica così congeniale agli ebrei, è anche quella che può vincerlo; l'opera musicale non invecchia, si ascolta oggi la stessa musica, nasce nuova come nel momento in cui è stata inventata.

Un unico popolo non ha potuto accettare la croce, perché è l'unico che nel suo attaccamento alle concrete promesse che Dio fa al giusto ne ha sentito la spaventosa, l'insostenibile assurdità.

Due teologie. « Lo studio del silenzio nella Bibbia conduce verso il punto sensibile dove si scontrano due concezioni teologiche, di cui occorre definire i limiti invalicabili. L'una, installata nella sicurezza di una fine conciliatrice, che pone sull'altra riva, di fronte all'Alfa di questa, un Omega, tanto solidamente ancorato alla terra ferma quanto le arcate simmetriche di un ponte sospeso. Succeda quel che si vuole sul ponte, anche se il suo tavolato vibra al punto di dar talvolta l'impressione di cedere, esso tiene sicuramente! E l'uomo può attraversare il ponte senza paura di precipitare. L'altra concezione introduce in questo edificio troppo bello l'indizio di

un'insicurezza non proteggendo il ponte contro alcun pericolo, fosse pure mortale, non assicurando alla fine essa stessa alcuna garanzia certa » (Neher, *L'exil de la parole*).

Il silenzio di Dio è, nell'accentuazione particolare, nel rovesciamento sostanzialmente fedele che Neher fa della religione ebraica, il vuoto della sua presenza: non un vuoto quoad nos, dovuto cioè alla nostra incapacità di riconoscere la sua presenza, che pure c'è, ma un reale vuoto, una vera assenza. I cabalisti avevano già interpretato la creazione come ritirarsi di Dio per lasciar sussistere il mondo. La libertà dell'uomo è per Neher tragica, è l'altra faccia del silenzio di Dio, ed è il supremo rischio dell'opera di Dio, perché, « creando l'uomo libero, Dio ha introdotto nell'universo un fattore radicale d'incertezza ». « La società umana, dopo il Sinai, tiene nelle sue mani le chiavi silenziose del suo destino... Che, al limite, questo messianismo ebraico possa confondersi con l'umanesimo laico, non deve assolutamente stupire. I messianismi secolarizzati moderni, fino e ivi compreso il marxismo, hanno attinto organicamente alle fonti ebraiche... Al limite, la *Morte di Dio* non è soltanto compatibile con la dinamica dell'utopia ebraica; ne costituisce uno dei fattori essenziali, nella misura in cui l'utopia ebraica, rifiutando di essere illuminata dal Dire dell'aldilà, chiede di realizzarsi nel silenzio della solitudine umana». La fede, allora, è soltanto il sì che l'uomo dice al silenzio di Dio, accettando d'essere posto nella libertà « come in un cantiere in aperta campagna », in un « campo d'azione infinito », senza confini, senza linee tracciate e senza mete prefissate, dove le cose * sono soltanto se stesse accartocciate nell'abbandono e nella nudità del loro proprio essere ».

Anima mundi. James Hillman non è il solo a muovere alla rivelazione biblica e al cristianesimo un'accusa capitale. Il mondo pagano era un mondo permeato di presenze e potenze divine, una forza divina muoveva la natura e ogni fenomeno naturale ne era la manifestazione. La tradizione ebraico-cristiana e attraverso di essa il mondo moderno - dice Hillman — concepiscono invece il mondo come uno spazio puramente oggettivo, assolutamente inanimato, vuoto di qualunque

venerando senso, e perciò totalmente disponibile alla conquista e allo sfruttamento da parte dell'uomo. Ma poiché in definitiva un mondo senz'anima è già un mondo morto, il nostro è un mondo che non possiamo non sentire destinato alla consumazione, alla distruzione. « Fantasie di catastrofe » dice lo psicologo americano « ci vengono in mente con insistenza, annunciando la fine del mondo. Ma così come facciamo con le fantasie di suicidio, noi dobbiamo chiedere proprio a queste fantasie qual è il mondo che sta giungendo alla sua fine. Proprio il letteralismo delle fantasie suggerisce una risposta: esse realizzano la visione apocalittica cristiana, e realizzano fin troppo alla lettera la dottrina di un mondo già dichiarato morto dalla tradizione occidentale, e alla cui autopsia ha presieduto il pensiero scientifico fin da Newton e Cartesio. Le fantasie della fine letterale del mondo annunciano la fine del mondo letterale, il mondo morto oggettivo. In questo senso le fantasie di catastrofe riflettono un processo iconoclasta della psiche, che vuol mandare in frantumi questo idolo meccanico e senz'anima che è il mondo: quello che abbiamo adorato fin da quando Cristo disse, nel lasciarlo a Cesare, che il suo regno non è di questo mondo; cosicché l'animazione estetica, immaginativa e politeistica del mondo materiale venne tacciata di demonismo e di eresia, mentre la psicologia concedeva psiche soltanto all'io della confessione, quello che riflette su di sé, e Io inflazionava mostruosamente » (*Anima mundi. Il ritorno dell'anima al mondo*).

Giunti a questo punto al quale ci ha condotti la rivelazione biblica, rea d'aver privato il mondo della sua anima concentrando in un unico Dio al di là del mondo ogni principio divino, non c'è secondo Hillman nessuna possibilità di salvezza per l'uomo contemporaneo se non nel ritorno degli dèi, nel ritorno cioè a una natura sentita come divinamente animata. Fortunatamente ci rendiamo ormai conto — dice — che la nostra immagine del mondo è patologica, che un mondo privato dell'anima è un mondo morto destinato alla decomposizione, sentiamo in noi la nostalgia dell'anima mundi.

È vero che la rivelazione biblica, nella quale ha le sue radici la religione che ha tracciato le linee fondamentali del nostro modo di sentire e di pensare, desacralizza il mondo e ne

fa un territorio da dominare. Nella Genesi Dio dice agli uomini: «siate il timore e il terrore di tutte le bestie selvatiche e di tutto il bestiame e di tutti gli uccelli del cielo; quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere » (9, 2). La natura non è dunque una presenza divina da venerare, un'armonia da contemplare, ma uno spazio da dominare. Il salmista si rivolge a Dio dicendo a proposito dell'uomo: « l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore l'hai coronato, gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi » (8, 6-7). Proprio per questo, a cominciare almeno dalla metà del secolo con Friedrich Gogarten, si parla della liberazione biblica dell'uomo dall'assoggettamento e dal timore reverenziale nei confronti del mondo sentito come divino, della secolarizzazione che ha storicamente aperto la via all'opera attraverso la quale l'uomo, prendendo possesso del mondo e piegandolo alle sue esigenze, tenta di soddisfare i suoi bisogni e di realizzare i suoi desideri.

Il Dio biblico ha liberato l'uomo dalle potenze sacre che l'imprigionavano imponendogli il fato e lo ha reso capace di fare il suo destino con le sue mani.

L'ha fatto. La diagnosi di Hillman si rivela giusta, e neppure troppo severa. Ma il rimedio? « Dare la precedenza all'immagine rispetto al sentimento, all'oggetto rispetto al significato, all'analogia rispetto alla prova, alla retorica rispetto alla verità, all'anima e all'animale rispetto all'umano, al che cosa e al chi rispetto al perché. Bisognerà lasciar cadere giochi del tipo soggetto-oggetto, destra-sinistra, interno-esterno, maschile-femminile, immanenza-trascendenza, mente-corpo, oriente-occidente; lasciar cadere tout court il gioco degli opposti. Molte idee alle quali siamo tanto affezionati dovranno sparire: sono infatti relitti, sopravvivenze. Una volta rotti gli antichi contenitori, le nostre emozioni potranno tornare a fluire nel mondo ».

Non credo sia aperta la via del ritorno all'infanzia del mondo, che già Leopardi vedeva chiusa. Ma sarebbe l'avverarsi del proverbio: « il cane è tornato al suo vomito, e la scrofa lavata è tornata a rivoltarsi nel brago » (2 Pt 2, 22). « Lasciar cadere il gioco degli opposti » significa anzitutto non distinguere la vita dalla morte, concepire vita e morte come un indistinto flusso cosmico nel quale scompaiono i volti, significa

non serbare memoria, non avere pietà. È giusto piuttosto morire, per rendere testimonianza alla vita.

Messianismo e halaka. « Non credere che il Messia debba compiere segni e miracoli, instaurando un diverso stato di cose nel mondo, ecc. Non sarà così... Nessuno pensi che nei giorni del Messia il corso naturale del mondo cesserà o che saranno introdotte innovazioni nel creato. Il mondo continuerà invece il suo corso abituale. Le parole d'Isaia: "il lupo abiterà con l'agnello e la pantera si sdraierà accanto al capretto" sono una parabola e un'allegoria la quale significa che Israele abiterà in sicurezza tra gli empi delle nazioni pagane, che sono paragonate a un lupo e a una pantera... Tutti i passi analoghi della Scrittura che trattano del Messia devono allo stesso modo essere interpretati come figure ». Queste parole di Maimonide, il filosofo razionalista ai suoi tempi detestato e condannato dall'ortodossia rabbinica e diventato poi il suo pilastro, dicono già l'essenziale di quello che diranno i grandi eruditi ebrei del diciannovesimo e dell'inizio del ventesimo secolo ai quali è dovuta l'immagine corrente che oggi ci si fa dell'ebraismo.

« In conformità con la loro concezione di un ebraismo purgato e razionale, essi non potevano che applaudire al tentativo di eliminare e di strappare l'apocalittica dal seno dell'ebraismo » (Gershom Scholem, *Messianic Judaism*), per restringerlo alla pura osservanza dei precetti. Scholem accusa di aver compiuto questa operazione, in particolare, Franz Rosenzweig, un autore che è il tramite privilegiato attraverso il quale molti in questi ultimi anni si sono avvicinati alla tradizione ebraica. « La tendenza ben radicata di Rosenzweig a voler estrarre la spina apocalittica dal corpo del giudaismo fa di lui l'ultimo e senza alcun dubbio il più vigoroso difensore di un atteggiamento che ha nell'ebraismo radici molto antiche e molto profonde e che ha assunto molteplici espressioni. Questa tendenza di Rosenzweig spiega senza dubbio la strana somiglianza con la chiesa che l'ebraismo prende inaspettatamente nella sua opera. Ma nella casa d'Israele fu sempre il messianismo apocalittico a far circolare aria fresca ».

La somiglianza con la chiesa, verosimilmente non estranea all'attrattiva esercitata oggi da Rosenzweig al di fuori

dell'ebraismo, si chiarisce in relazione a un altro passo del *Messianic Judaism*, dove Scholem insegna a distinguere tra messianismo ebraico e messianismo cristiano (ma si dovrebbe dire, anziché messianismo cristiano, messianismo così come è stato concepito via via che il cristianesimo si è venuto distaccando dal tronco ebraico) : « ciò che il cristianesimo considera come il fondamento glorioso della sua confessione di fede e come il dato essenziale del Vangelo è respinto con decisione e combattuto dall'ebraismo. Esso ha sempre e dovunque considerato la redenzione come un evento pubblico che si deve verificare sulla scena della storia e nel cuore della comunità ebraica, insomma come un evento che deve accadere in modo visibile e che sarebbe impensabile senza tale manifestazione esterna. All'opposto, il cristianesimo considera la redenzione come un evento che si compie nell'anima, insomma nell'universo personale del singolo, e che chiama a una trasformazione interiore senza che ciò modifichi necessariamente il corso della storia... La chiesa è convinta d'aver così superato un concetto temporale della redenzione, legato al mondo fisico, e di averlo sostituito con una concezione nuova e di più alta dignità. Ma l'ebraismo ha sempre ritenuto che tale convinzione non segna affatto un progresso. La reinterpretazione delle promesse dei profeti biblici nel senso dell'interiorità, mentre il loro contenuto ne era lontano quanto è possibile immaginare, è stato sempre ritenuto dai pensatori religiosi dell'ebraismo come un'illecita anticipazione... Ciò che appare al cristiano come una concezione più profonda dell'avvenimento appare all'ebreo come il suo svuotamento e come una scappatoia. L'appello a un'interiorità pura, irreali, gli appare come un tentativo di sfuggire alla prova messianica nel suo aspetto più concreto ».

Un altro carattere fondamentale del messianismo ebraico che Scholem mette in luce è la sua totale difformità da qualunque concezione di un progresso della storia, sebbene la stessa idea di progresso storico sia nata dal messianismo per diluizione mondana. « L'idea che la redenzione sarebbe il risultato di uno sviluppo immanente della storia è un'idea moderna, nata dalla filosofia dei Lumi ». Non essendo il punto di approdo di una vicenda evolutiva, la redenzione messianica è, all'opposto, la negazione e la violenta cancellazione

apocalittica di ogni costruzione storica. I profeti e i maestri dell'aggada — scrive Scholem - considerano la storia « con il pessimismo più assoluto, ed è curioso vedere fino a che punto la nostra letteratura moderna cerca di dissimulare questo fatto essenziale. Per loro, la storia andava verso la sua fine, e la situazione nuova che doveva instaurarsi dopo questa fine non era in nessun modo la conseguenza d'una evoluzione naturale. Era al contrario l'instaurazione da parte di Dio di una realtà completamente nuova. Nei libri dei profeti, questa epoca si chiama il “giorno del Signore”; non è un giorno come gli altri. Non è il termine di una progressione che costituisce per noi un passaggio, un ponte da uno stato a un altro... Per passare da uno stato all'altro, la distruzione è indispensabile. Per giungere alla liberazione, è necessario che l'edificio attuale sia abbattuto per far posto all'edificio messianico, che, secondo la tradizione autentica, non è un edificio umano. Al contrario, tutto ciò che l'uomo ha creato nella storia dev'essere distrutto quando verrà il “giorno del Signore” ».

L'ebraismo rabbinico si è venuto però allontanando sempre più dal messianismo apocalittico per concentrare ogni significato nell'osservanza della Legge. La tradizione halakica è venuta sempre più separando l'osservanza dei precetti dalla speranza della redenzione, tanto da giungere a negare, come fa oggi Jeshajahu Leibowitz, che la redenzione sia un tema centrale dell'ebraismo. Proprio perché sospinto dal carattere « terragno » della sua religione a porsi come meta primaria la sopravvivenza, tra persecuzioni che nessun altro popolo ha conosciuto in egual misura, il marranesimo è diventato destino ebraico, costringendo a nascondere, a mediare, a reinterpretare e a moltiplicare — come nota Scholem - la varietà delle sue non di rado contraddittorie forme teologiche. È un paradosso, ma il rabbينismo che è la strada maestra del giudaismo, che si è opposto all'inizio della nostra era alla ellenizzazione del popolo ebraico, concepiva la Torà in qualche modo in maniera ellenistica, facendo di essa la base di una visione complessiva di ogni aspetto dell'esistenza così come pretendevano di essere le filosofie ellenistiche (K.H. Rengstorf): studi recenti non esitano a parlare di dipendenza rabbinica dall'ellenismo (S. Liebermann, M. Hengel). Aimé Pallière, considerato il profeta del rinnovamento ebraico nella Francia del nostro secolo, ha

potuto scrivere: « l'incredibile pretesa della chiesa cristiana di continuare, completare, realizzare l'ebraismo senza gli ebrei e contro di loro, ha spinto l'orgoglio razziale d'Israele a cercare, a titolo di protesta, un ultimo rifugio al suo nazionalismo in una religione di cui l'antichità non ha mai avuto la minima idea ». Isaac Heinemann, morto nel 1957, delle duecentocinquantesi pagine del suo libro *La Loi dans la pensée juive. De la Bible à Rosenzweig* ne dedica cinque alla Bibbia. Anche nell'ebraismo insomma, proprio come nel cristianesimo anche se in forme diverse, la dimensione conservatrice e istituzionale ha contrastato e ha finito per minimizzare ed emarginare quella che era l'istanza più profonda e originale. « Il rifiuto dell'apocalittica » sono ancora parole di Scholem « ha portato a scartare dal seno dell'ebraismo i suoi elementi più vivi, portatori del movimento della storia ».

Messianismo carnale, che non significa tripudio della carne trionfante, ma consolazione della carne che soffre e che muore. Orrore dello spirituale, che non significa rifiuto di ciò che non è grossolanamente palpabile, ma rifiuto di ciò che nasconde illusoriamente la pena dell'uomo. Rabbi Shimon bar Yochay ha detto: « tre doni generosi sono stati dati a Israele dal Santo Benedetto, e furono dati solo come accompagnamento alla sofferenza. Essi sono: la Tora, Eretz Israel e il mondo avvenire ».

Gli esperti discutono per definire le caratteristiche ideologiche dell'apocalittica, e per questa via giungono com'è naturale fino a negarne l'esistenza, mante-nendo il termine solo come designazione formale di un genere letterario. L'intenzione mi sembra frutto di una moderna deformazione professionale. A distinguere in modo storicamente evidente e intuitivamente immediato l'apocalittica non sono infatti tanto delle precise concezioni, ma piuttosto il cercare in direzioni ultime, a monte nell'origine e a valle nell'eschaton, contro il veterotestamentario stare all'immediata concretezza della vita del popolo nel presente. Una angosciata domanda insomma, più che ben definite risposte, nata dall'esperienza di una storia

che contraddice le aspettative di vita e di felicità riposte nell'osservanza della legge di Dio e si appella alla potenza risolutiva del suo intervento, alla fine come al principio della storia.

Il messianismo apocalittico è ben lontano dal costituire qualcosa che assomigli a una qualche specie di soddisfatta certezza, tutta coerente e positiva. Proprio per chi guarda davvero dal suo punto di vista, non c'è nulla al mondo, al mondo non redento, che non sia affetto da laceranti difetti e insufficienze, da angosianti contraddizioni; molto più, che non sia segnato dalla maledizione. « L'idea messianica ha la debolezza di tutto ciò che è precursore, provvisorio, di ciò che non giunge mai al suo fine. Perciò non è stata soltanto fonte di consolazione e di speranza. Tutti i suoi tentativi di realizzazione hanno schiuso abissi. Essi hanno avuto ogni volta esiti assurdi. C'è nella speranza qualcosa di grande e di profondamente irrealistico. Vivere nella speranza, significa per l'individuo trovarsi senza potere, non potersi mai realizzare, perché lo scacco riduce a niente proprio ciò che costituisce la sua più alta dignità. Così l'attesa messianica ha fatto della vita ebraica una *vita differita*, in cui nulla è mai definitivamente acquisito, né irrevocabilmente compiuto. Si potrebbe forse dire che l'attesa messianica è esattamente il contrario dell'esistenzialismo, nel senso che niente di concreto può essere realizzato in un'esistenza non redenta. Questo fa la grandezza del messianismo e nello stesso tempo la sua debolezza costitutiva» (Scholem, *Messianic Judaism*). Niente di più logico che la concretezza esistenziale che è l'anima stessa della religione ebraica veda l'orrore di questa condizione sospesa a mezz'aria come un crocifisso: inefficace, capace solo di olocausto.

Dice Scholem che « la rivelazione che è stata data a Israele sul monte Sion è un insieme estremamente preciso di dottrine, una rivelazione che non rappresenta in alcun modo un enunciato mistico aperto a infinite interpretazioni » (*La Kabbalah e il suo simbolismo*). La necessità d'interpretare e

reinterpretare è una tragica necessità, nasce, è un segno, nell'ebraismo con la distruzione del tempio. Scholem sostiene che i mistici ebrei, con la loro « svalutazione del senso letterale e immediato della parola » biblica e la « plasticità infinita » dei loro simboli che allargano quello che era il « senso univoco e insostituibile della comunicazione divina », hanno trasformato profondamente la religione ebraica nel senso della spiritualizzazione e dell'interiorizzazione, sebbene le loro intenzioni fossero di regola conservatrici. Scholem considera quindi il misticismo come un « prodotto di crisi » : è « un pensiero che racconta, ma non chiede più ».

Eppure, malgrado la « spiritualizzazione speculativa » che i cabalisti perseguivano, le loro esperienze spirituali « erano intrecciate con le esperienze storiche in un modo quasi inestricabile ». Di qui il « carattere peculiare » della cabala - come del resto di tutte le correnti mistiche ebraiche — che « si situa al di fuori delle categorie del “mistico” » così come vengono comunemente intese. Dietro i non di rado astrusi itinerari cabalistici, con il loro « simbolismo intricato e interamente introverso », emergono infatti nettamente i caratteri fondamentali e unici dell'ebraismo: l'esperienza mistica non è sentita come fusione con Dio, l'ancoramento resta alla Legge e al popolo; e la conoscenza alla quale pervengono i mistici non è un fine, ma un mezzo di redenzione, non è uno stato, ma un gesto sacramentale efficace per affrettare il tempo messianico.

Freud, un messia. Quel che Scholem ha fatto nei confronti di Benjamin, ricostruendone il percorso occulto dalla teologia ebraica alla sua sottile applicazione a ogni sorta di materiale profano, dalla letteratura al marxismo, si può certamente fare nei confronti di Freud. E infatti David Bakan, Percival Bailey, Richard Rubenstein, Marthe Robert hanno mostrato le profonde radici ebraiche di Freud e della psicanalisi freudiana. Si ritrova infatti nella tradizione ebraica, che è lontana dall'ascetismo, il ruolo centrale attribuito alla sessualità, fino a vedere nelle relazioni sessuali tra l'uomo e sua moglie l'adempimento simbolico della relazione tra Dio e la sua Shekina, e fino a considerare la sessualità come la fonte di ogni

energia (nello *Zohar*). Sono già presenti nel *Talmud* i principi fondamentali dell'interpretazione freudiana dei sogni. Il metodo delle associazioni libere appare facilmente come un'applicazione del tradizionale metodo di studio della Tora, per il quale ogni lettera e ogni minimo segno grafico erano considerati provvisti di profondi significati nascosti. Ma al di là delle singole corrispondenze è ebraico tutto ciò che ha portato Freud a mettere in causa i presupposti della filosofia e della scienza occidentale: l'unità del soggetto, la separazione del sapere dal bisogno e dalle sue motivazioni materiali, la trasparenza del significante, l'equivalenza tra rappresentazione e realtà (F. Relia). « Cercando di capire la storia intellettuale della psicanalisi » scrive Bakan « è possibile ritrovare molti aspetti del pensiero freudiano nella storia delle idee delle correnti principali della civiltà occidentale. Pure, l'atteggiamento mentale della psicanalisi differisce in maniera radicale da tutti questi altri tipi di pensiero ».

Freud ha ragione di contrapporre insistentemente il mosaismo, tutto volto alla terra e privo di prospettive oltretomba, a ogni sorta di « magica » fuga nell'astratto e nel sublime. Non è affatto lontano dall'ebraismo quando dichiara: «io mi sono sempre tenuto al pianterreno o nel sottosuolo dell'edificio, voi invece affermate che, quando si cambia punto di vista, si vede anche un piano superiore dove alloggiano degli ospiti distinti come la religione, l'arte, ecc. ». Marthe Robert spiega convincentemente in questa prospettiva il contrasto tra Freud e Jung e la lotta condotta da Freud contro la tendenza, non soltanto junghiana, di ricomporre all'interno dell'orizzonte psicanalitico l'ideale sistema dei « valori » spirituali. C'è una rivelatrice espressione freudiana: «ci piacerebbe annoverarci tra i credenti per poter ammonire i filosofi che si sforzano di conservare il Dio della religione sostituendolo con un principio impersonale, oscuro e astratto, dicendo loro: “non nominare invano il Nome di Dio, tuo Signore” ».

Freud vuol salvare l'uomo concreto dalla concreta sofferenza, nel che consiste il compito messianico. Bakan lo avvicina a Sabbatai Zevi che nel diciassettesimo secolo, a Smirne, suscitò ovunque un entusiasmo delirante proclamandosi Messia, e infine, per sottrarsi alla morte che

avevano decretato le autorità turche, apostatò e si convertì all'islam, senza che questo facesse dubitare i suoi seguaci della sua messianicità. Nel secolo successivo in Europa orientale Jacob Frank, che si considerava reincarnazione di Sabbatai Zevi e si convertì con i suoi seguaci al cattolicesimo, è un altro esempio nell'ebraismo di una liberazione messianica che non si consegue attraverso l'osservanza scrupolosa della Legge (la quale, anzi, tanto spesso era stata pagata dagli ebrei con terribili persecuzioni), ma si attua, al contrario, mediante la violazione della Legge, attingendo proprio in tale violazione la libertà. Frank diceva di essere « venuto a liberare il mondo da tutte le leggi e gli statuti esistiti finora ». E l'idea di un'immersione messianica nelle tenebre del peccato per liberare le scintille di luce divina che vi sono imprigionate fin dal momento della catastrofica Shebiat hakelim - la rottura dei « Vasi » che cabalisticamente ebbe luogo durante il processo della creazione — era stata sviluppata in quel mondo chassidico dal quale proveniva Jacob, il padre al quale Sigmund fu così intensamente e contraddittoriamente legato.

Ma gli ultimi dolorosi anni di vita del messia Freud hanno un carattere tragicamente irrisolto. Freud stesso non si è mai sentito liberato dal peso della colpa, mezzo - dice Rubenstein — escogitato dalla tradizione rabbinica per paradossalmente alleviare, aggravandole con il rimorso, le sofferenze del popolo, rendendole comprensibili. La psicanalisi non ha salvato il mondo, l'abolizione della colpa ha reso anzi la sofferenza ancora più assurda, Freud è un ennesimo messia che fallisce.

Il fallimento della redenzione messianica s'incide lungo i secoli sempre più profondamente nella carne degli ebrei; ma non giungono mai, neppure volendolo, a liberarsi dalla speranza. « L'imperatore - così si racconta — ha inviato a te, a un singolo, a un misero suddito, minima ombra sperduta nella più lontana delle lontananze dal sole imperiale, proprio a te l'imperatore ha inviato un messaggio dal suo letto di morte. Ha fatto inginocchiare il messaggero al letto, sussurrandogli il messaggio all'orecchio; e gli premeva tanto che se l'è fatto ripetere all'orecchio. Con un cenno del capo ha confermato

l'esattezza di ciò che gli veniva detto. E dinanzi a tutti coloro che assistevano alla sua morte (tutte le pareti che lo impediscono abbattute e sugli scaloni che si levano alti ed ampi son disposti in cerchio i grandi del regno), dinanzi a tutti loro ha congedato il messaggero. Questi s'è messo subito in moto; è un uomo robusto, instancabile; manovrando or con l'uno or con l'altro braccio si fa strada nella folla. Ma la folla è così enorme; e le sue dimore non hanno fine. Se avesse via libera, all'aperto, come volerebbe! e presto ascolteresti i magnifici colpi della sua mano alla tua porta. Ma invece come si stanca inutilmente! Ancora cerca di farsi strada nelle stanze del palazzo più interno; non riuscirà mai a superarle; e anche se gli riuscisse, non si sarebbe a nulla; dovrebbe aprirsi un varco scendendo tutte le scale; e anche se gli riuscisse, non si sarebbe a nulla; c'è ancora da attraversare tutti i cortili; e dietro a loro il secondo palazzo e così via per millenni; e anche se gli riuscisse a precipitarsi fuori dell'ultima porta — raa questo mai e poi mai potrà avvenire - c'è tutta la città imperiale di fronte a lui, il centro del mondo ripieno di tutti i suoi rifiuti. Nessuno riesce a passare di lì e tantomeno col messaggio di un morto. Ma tu stai alla finestra e ne sogni, quando giunge la sera » (Kafka, *Il messaggio dell'imperatore*).

« Il Santo benedetto-egli-sia si è a tal punto autolimitato che non c'è più nulla di lui che resti manifesto » (Scholem, nell'elogio funebre pronunciato per Rosenzweig).

Tra Grecia e Israele. « C'è sicuramente da rammaricarsi se la capacità di attenzione di Simone Weil non si è mai orientata verso i grandi testi dell'Antico Testamento. Ne era impedita dalla sua fedeltà alle peggiori aberrazioni dell'ambiente intellettuale di cui faceva parte. Tutti i suoi maestri, come il filosofo Alain, erano degli umanisti ellenizzanti che le hanno inculcato nei riguardi del testo biblico quella specie di sacro orrore che caratterizza il pensiero moderno nel suo insieme, tranne alcune eccezioni, generalmente screditate e prive di qualsiasi influenza » (René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*). È questa la chiave per leggere Simone

Weil, fra tutti il caso più esemplare di rifiuto ebraico dell'ebraismo. In una delle sue più nobili coscienze Israele prova per se stesso una violenta repulsione e ripugnanza, la prova e l'esprime proprio nel momento in cui il popolo ebreo è inghiottito a milioni dai forni crematori.

Simone nasce a Parigi in una famiglia perfettamente assimilata, ma l'inquietudine, la compassione, l'angoscia ebraica la divorano fin da quando era una bambina, da sempre debole e malaticcia. Un'accanita esigenza di rigore morale e di conquista intellettuale è in lei il frutto di una sensibilità esasperata che può inclinarla al disprezzo di sé come al martirio, e che la spinge durante la sua breve e dolorosa esistenza nelle direzioni più disparate: dai vertici dell'astrazione filosofica e matematica allo studio delle letterature più lontane, all'arte, all'impegno nella politica, nella vita di fabbrica, anche nella guerra, ovunque tesa nel bisogno di una risolutiva purezza. Si sente ancora un millenario nomadismo, e insieme la reazione alla secolare costrizione del ghetto, nel suo aprirsi a diverse culture, a diverse esperienze, a diversi mondi.

Simone Weil è vittima di un destino tragico non soltanto nella sua vita, ma nella sua opera. Ignorando la tradizione ebraica, è dominata dal luogo comune che nel Dio della Bibbia non vede altro che violenta cru deità vendicatrice. « Crocifiggendo Cristo, i giudei non fecero altro che seguire la logica della loro tradizione ». « Israele è stato il popolo eletto soltanto in questo senso: che Cristo è nato da lui. Ma è stato anche ucciso da lui : gli ebrei sono più responsabili della sua morte che non della sua nascita » (*Israele e i gentili*). La Weil resta prigioniera di interpretazioni fantastiche della storia ebraica e della storia degli altri popoli con i quali gli ebrei vengono messi a confronto. La mente va subito al Mosè freudiano di *Mosè e il monoteismo*, ma purtroppo si deve dire che la teosofia fin de siècle offrirebbe altri paralleli. Insieme ai romani, anch'essi adoratori della forza, gli ebrei vengono precipitati in basso, per innalzare « l'élite della maggior parte degli altri popoli » (*Questionario*) ad altezze sublimi, distribuendo a ciascuno, secondo una mitica teologia e una mitica psicologia dei popoli, provvidenziali missioni e speciali benemerenze. « Iberi, pelasgi, troiani e affini, fenici, sumeri,

egiziani » erano tutti imbevuti di « una spiritualità soprannaturale » : sì, anche i fenici che praticavano il *molek*, il sacrificio rituale dei bambini duramente condannato dalla Bibbia fin dai suoi libri più antichi (Lev. 20, 2-5, ecc.). Questa grande corrente « perfettamente pura » sarebbe pervenuta, attraverso il pitagorismo e il platonismo, al cristianesimo. « La vocazione greca trovò la sua perfezione diventando la vocazione cristiana ». « Lo spirito greco rinacque sotto la forma cristiana che è la sua verità » (*Intuizioni precristiane*). « Il vangelo è l'ultima e meravigliosa espressione del genio greco, come l'*Iliade* è la prima » (*L'Iliade, o il poema della forza*). È triste vedere come anche nelle sue pagine più alte, quelle de *La connaissance surnaturelle*, l'ebrea Weil abbia cura di spiegare ogni affermazione biblica che contraddice il suo postulato dell'ebraismo come rozzo culto della violenza interpretandole tutte come prestiti da altre culture.

Simone, dice padre Perrin, « non ha il senso della storia ». Non lo ha perché la vicenda del tempo non è per lei lineare ma ciclica e ripetitiva, non va in nessuna direzione. Come scrive per esempio Pierre Chaunu, « il tempo della filosofia greca è un tempo senza inizio né fine, un tempo infinito... Il tempo vettoriale è un dono della rivelazione ebraico-cristiana al pensiero degli uomini. Nessun sistema di civilizzazione, né la Cina, né l'india, hanno potuto concepire un tempo vettoriale » (*Le refus de la vie*). In questo senso la Weil è perfettamente greca, o perfettamente indiana, non sospetta neppure la verità ebraico-cristiana. Forse non soltanto per ragioni legate alla sua biografia, il suo pensiero è intuitivo e frammentario, anche ambiguo, e difficilmente riducibile a unità: « le speculazioni che è legittimo condannare come eretiche sono quelle che sminuiscono la realtà delle cose divine velando sotto un'apparenza di conciliazione le contraddizioni che ne costituiscono il mistero » (*La connaissance surnaturelle*); ma è un pensiero dominato dall'idea greca di necessità. E tuttavia non è greco il suo modo di guardare alla necessità. È ebraico. La lettura che Simone fa dell'epica e della tragedia greca insiste sul malheur, isolandolo ed enfatizzandolo in modo addirittura esclusivo, fino a fargli acquistare un significato diverso, unico.

In uno dei suoi testi più luminosi — *L'Iliade, o il poema della*

forza - mostra di vedere tutto l'orrore della necessità, in particolare là dove riconosce acutamente un « ammirare la forza » anche nel culto dei martiri cristiani: «fin dai primi tempi si credette di scorgere un segno della grazia nei martiri per il fatto che essi pativano le sofferenze e la morte con gioia; quasi che gli effetti della grazia potessero arrivare più lontano negli uomini che nel Cristo. Chi pensò che Dio stesso, divenuto uomo, non potè avere davanti agli occhi il rigore del destino senza tremare di angoscia, avrebbe dovuto comprendere che apparentemente al di sopra della miseria umana possono levarsi solo gli uomini che mascherano ai propri occhi il rigore del destino con il soccorso dell'illusione, dell'ebbrezza o del fanatismo. L'uomo che non è protetto dalla corazza di una menzogna non può patire la forza senza esserne colpito fino all'anima ». Qui l'amor fati comincia a uscire dal limite pagano di un amaro ma sereno sottostare alla divina necessità che schiaccia l'uomo, ma la cui accettazione — come ripete la Weil — apre la via della giustizia e dell'amore. Poco più di un anno prima di morire, il 26 maggio 1942, Simone scrive una lettera al padre Perrin in cui torna ad affermare la sottomissione alla necessità come valore. È il momento in cui è più vicina all'approdo cristiano, un approdo che non ci sarà, proprio perché Simone non risolverà in sé il conflitto tra Atene e Gerusalemme. Scrive: « anche se non ci fosse niente di più per noi della vita di quaggiù, anche se l'istante della morte non ci apportasse nulla di nuovo, la sovrabbondanza infinita della misericordia divina è già segretamente presente quaggiù tutta intera... La stessa speranza diventa inutile, non ha più senso. La sola cosa che resta da sperare è la grazia di non disobbedire quaggiù ». Perciò - dice - « la virtù stoica e la virtù cristiana sono una sola e medesima cosa », Ma aggiunge: « c'è solo un'occasione in cui non so più nulla di questa certezza. È il contatto con l'infelicità degli altri. Anche gli indifferenti e gli sconosciuti, forse più ancora, compresi quelli dei più lontani secoli passati. Questo contatto mi fa così atrocemente male, mi strappa talmente l'anima da una parte all'altra, che per qualche tempo l'amore di Dio mi diventa quasi impossibile. Manca ben poco perché non dica impossibile... Spero che il Cristo perdoni alla compassione ». Qui Simone dice quasi con vergogna la parola ebraica che sta nel profondo del suo cuore :

quella che nasce dal patire lo scandalo del male, quella, in definitiva, che le ha permesso di scorgere nell'amata Grecia ciò che non poteva riconoscere nell'odiato Israele. In questo attribuire ai goim il proprio tesoro l'umiliazione del popolo 'eved Jahvè tocca l'estremo.

Nel quarto dei *Cahiers*, Simone opera già un capovolgimento inconsapevole ma assoluto dello spirito greco, scorgendo la « parentela del male con la forza, con l'essere, e del bene con la debolezza, il nulla ». Ma le pagine più penetranti si leggono negli ultimi *Cahiers*, quelli pubblicati con il titolo *La connaissance. surnaturelle*. Pur insistendo sempre sull'accettazione della necessità cosmica, ritorna sempre più implacabile e si allarga al di là di ogni confine il mistero orribile della sofferenza e della morte. Leggendo, basta scostare il velo per accorgersi che le parole della giovane donna prossima ad abbandonarsi alla morte sono parole ebraiche. Tutto è ricondotto al dolore, « radice della conoscenza ». Traendolo forse soltanto da alcuni passi neotestamentari, riscoprendolo da sola, Simone porta in primo piano il tema ebraico dell'impotenza di Dio come unico disperato tentativo di conciliare l'esistenza del male con l'esistenza del Creatore clemente e misericordioso. La stessa creazione è concepita come abdicazione di Dio, come abbandono della sua onnipotenza: è la dottrina cabalistica della creazione del mondo per « ritrazione » di Dio, che lascia così spazio al rischio mortale della libertà dell'uomo. « Il vero segreto è il mistero iniziale, un mistero che dolorosamente comincia in Dio stesso — con un sacrificio, un ritirarsi e una limitazione, un misterioso consenso ad esiliarsi dal tutto che egli è ed a farsi da parte, ad assentarsi, per non dire a scomparire... Questo pensiero è stato ritrovato da Simone » (Maurice Blanchot, *L'infinito intrattenimento*). « Già prima della Passione, già mediante la Creazione, Dio si vuota della sua divinità, s'abbassa, prende la forma di uno schiavo ». Non c'è più nessun « sopra Giove il fato », come greicamente c'è, e domina, anche nella tragedia cristomorfa di Prometeo; ma, all'opposto, « Dio pensa la necessità. Essa è perché egli la pensa ». Fino al punto che per bocca di Gesù — « Padre mio, perché...? » — Dio « accusa se stesso della Passione di Cristo » e « di ogni infelicità umana ». « Dio ci sarebbe inferiore se,

nella persona di Cristo, non fosse stato umiliato ». Ma è stato ed è, invece, tanto umiliato da essere « come una donna importuna attaccata al suo amante che gli dice piano all'orecchio, per ore, senza fermarsi: "ti amo - ti amo - ti amo - ti amo..." ». « Dio attende come un mendicante che resta in piedi, immobile e silenzioso, davanti a qualcuno che forse gli darà un tozzo di pane. Il tempo è questa attesa... Gli astri, le montagne, il mare, tutto ciò che ci parla del tempo ci porta la supplica di Dio ». Perché il bene è « un oggetto di desiderio umile e disperato ». Qui la Grecia non c'è.

Anche la radicale idea weiliana di de-creazione può ben essere ricondotta, anziché alla dissoluzione mistica, all'orizzonte ebraico. Come Dio si è ritratto, ha abdicato per amore della creatura, così l'uomo, a sua imitazione, deve negare se stesso e ritornare in Dio; al sacrificio di Dio deve corrispondere il sacrificio dell'uomo, che dopo aver accettato di sottomettersi all'infelicità, alla « sofferenza che fa orrore, che si subisce proprio malgrado, che si vorrebbe fuggire, dalla quale si supplica di non essere colpiti », deve infine uscire dalla natura e dalla storia. « Il sacrificio è un dono a Dio, e dare a Dio, è distruggere. È dunque bene pensare che Dio ha abdicato creando, e che gli si restituisca distruggendo. Il sacrificio di Dio è la creazione; quello dell'uomo è la distruzione». Interpretata in chiave mistica, questa idea di de-creazione è, appunto, un'idea mistica, dedotta dall'idea di « ritrazione » di Dio, ma in senso opposto a quella che è stata la tradizionale interpretazione ebraica (anche dei mistici ebrei), la quale deduceva invece l'obbligo dell'uomo, essendo Dio assente, d'impegnarsi nella storia per la sua verità. È difficile dubitare che Simone Weil abbia inteso additare proprio il mistico dissolvimento in Dio. Ma in lei il logos della liberazione è bruciato dalla passione della distruzione, c'è dismisura, eccesso disperato. L'esilio, l'umiliazione, la sofferenza non hanno confini, inghiottono insieme Dio e l'uomo. Il mancato battesimo di Simone è il segno del suo ebraico identificarsi con l'abbassamento, con l'esclusione. Lo dice la pagina con la quale si chiude il terzo volume dei *Cahiers*; «entrò nella mia camera e disse; "Miserabile, che non comprendi nulla, che non sai nulla. Vieni con me e t'insegnerò cose che nemmeno sospetti". Lo seguì. Mi portò in una Chiesa. Era nuova e brutta. Mi

condusse di fronte all'altare e mi disse: "Inginocchiati". Io gli dissi: "Non sono battezzato". Disse: "Cadi in ginocchio davanti a questo luogo con amore come davanti al luogo in cui esiste la Verità". Obbedii... Tal-volta taceva, prendeva da un armadio un pane e lo dividevamo. Quel pane aveva davvero il gusto del pane. Non ho mai più provato quel gusto. Mi versava e si versava del vino che aveva il gusto del sole e della terra dove era costruita quella città. Mi aveva promesso un insegnamento, ma non mi insegnò nulla... Un giorno mi disse: "Ora vattene". Caddi in ginocchio, abbracciai le sue gambe, lo supplicai di non scacciarmi. Ma lui mi gettò per le scale. Le discesi senza rendermi conto di nulla, il cuore come in pezzi. Camminai per le strade, poi mi accorsi che non avevo affatto idea di dove si trovasse quella casa. Non ho mai tentato di ritrovarla. Capii che era venuto a cercarmi per errore... So bene che non mi ama. Come potrebbe amarmi? E tuttavia in fondo a me qualcosa, un punto di me, non può impedirsi di pensare tremando di paura che, forse, malgrado tutto, mi ama ».

Colpa e impotenza di Dio. Élie Wiesel che a diciassette anni tornò dai campi di sterminio nazisti, unico superstite della sua famiglia, dice che « non si dovrebbe scrivere che sull'olocausto, e d'altra parte non se ne dovrebbe nemmeno accennare, per non fame un soggetto profano », Le cose che racconta nella *Notte* le abbiamo sentite tante volte, ma il suo racconto è nuovo perché il ragazzo che era, educato nella sua cittadina transilvana a meditare sui testi sacri e a digiunare per affrettare la venuta del Messia, ha visto l'orrore con gli occhi dell'ebreo fedele, confrontando ciò che accadeva con la promessa di Dio al suo popolo, secondo il patto stabilito per mezzo di Abramo.

L'eccesso del male che Wiesel non può perdonare a Dio è la degradazione morale imposta dalle sofferenze, fino al punto di violentare e capovolgere la più tenera delle intenzioni. Il figlio di Rabbi Eliahu uccide il padre stremato per strappargli un pezzo di pane; ed Élie, che aveva sempre cercato di sostenere con un po' del suo magrissimo cibo il proprio padre nella speranza di salvarlo dalla selezione dei più deboli destinati alla camera a gas, alla fine lo fa solo contro voglia. Giudica senza

indulgenza se stesso : « non più del figlio di Rabbi Eliahu avevo resistito alla prova ». Ma con lo stesso metro giudica Dio: «. perché benedirlo? Per aver fatto bruciare migliaia di bambini nelle fosse? Per aver fatto funzionare i crematori giorno e notte, anche di sabato e nei giorni di festa? Per aver creato nella sua grande potenza Auschwitz, Birkenau, Buna e tante altre fabbriche di morte? ». Ma a chi, se non a Dio, possono essere rivolte queste domande? Non è forse lui che ci ha insegnato la pietà? E d'altra parte a chi imputare in definitiva la responsabilità del male, se non al creatore del mondo? « Se non ho risposte, ciò non vuol dire che ci sia una rottura dell'alleanza o che Dio non esista, ma che m'interrogo sul suo silenzio ».

Wiesel non è certo il primo ebreo a trascinare Dio di fronte al tribunale della sua stessa Legge, semmai potrebbe essere l'ultimo. Il primo è stato Àbramo, quando ha messo in discussione la giustizia divina intenzionata a distruggere Sodoma, e in essa i pochi giusti insieme ai molti empi. Sull'altro versante dei millenni troviamo i processi davanti ai tribunali rabbinici delle comunità chassidiche, dove Dio è convocato in giudizio da qualche misero ebreo galiziano, scrupoloso osservante della Torà travolto dalla disgrazia, il quale osa imputare all'« Altissimo, benedetto-egli-sia », di non tener fede all'alleanza. Nel *Processo di Shamgorod* Wiesel celebra appunto un processo a Dio. Siamo nel diciassettesimo secolo, in un villaggio dell'Europa orientale. L'accusa è sostenuta dall'oste Berish, sopravvissuto a! pogrom che ha distrutto la sua famiglia e {l'intera comunità ebraica, l'aula è l'osteria, e giudici sono tre attori ambulanti che vanno in giro per la recita di Purim, la festa ebraica che è una specie di carnevale dei bambini, degli ubriachi, dei folli. Ma Dio non trova un difensore. Quando ne troverà uno, disposto a sostenere le consuete ragioni provvidenzialistiche care già agli amici di Giobbe — chi siamo noi per presumere di giudicare Dio, di comprendere le sue vie? —, il difensore si rivelerà Satana, nel momento stesso in cui gli assassini irrompono per un nuovo pogrom.

L'accusa a Dio non è una meccanica attribuzione di responsabilità. Che Dio non trovi difensori, che la sua giustizia sia assurdamente ingiustificabile, è infinitamente angosciante.

Secondo le parole del Baal Shem Tov, l'iniziatore due secoli fa del moderno chassidismo, « l'uomo non è mai solo. Dio solo è solo ». Dio fa pena, suscita pietà, secondo un'altra abissale verità testimoniata dalla tradizione ebraica, e che dovrebbe essere, ma non è, soprattutto cristiana.

Nel momento in cui la condizione dell'uomo liberato dal peso degli antichi assoluti si fa definitivamente assurda, e il non senso dilaga svelando il carattere utopistico della zarathustriana danza sull'abisso, dell'al di là del bene e del male, del volere tutto ciò che accade, il discorso che ci riconduce alla matrice ebraica dalla quale è nato tutto ciò che distingue l'esperienza moderna dall'antica, statica e metafisicamente garantita, è l'unico non elusivo. Dopo tanti idoli illusori e deludenti, l'unica possibile salvezza dal nulla è la consapevolezza del nulla. Fissato, il volto del nulla può convertirsi nel volto del Dio impotente nella storia, la cui causa è indifendibile, ma che insegna l'implacabile pietà e l'implacabile coraggio della domanda.

Possiamo vedere specchiato nell'ebraismo il nodo mortale che stringe oggi la religione biblica. La promessa di vita redenta, la speranza di giustizia e di pace, che nel cristianesimo hanno subito millenarie trasposizioni spirituali e celestiali, nell'ebraismo aderiscono ancora alla terra, alla domanda di salvezza dell'uomo, e lì, se ne può perciò misurare l'abissale Fallimento.

Numerose testimonianze mostrano che lo sterminio nazista ha consumato l'ebraismo molto al di là della consumazione di milioni di esistenze ebraiche. Dio si rivela impossibile, gli ebrei non possono più credere. E se c'è qua e là un ritorno, talora perfino eccessivamente puntiglioso, alle pratiche religiose, spesso o addirittura sempre si tratta dell'adozione di strumenti attraverso i quali tentare di recuperare la propria identità, fino all'estremo dell'integralismo, nel non ancora del tutto estinto attaccamento ebraico alla vita a qualunque costo, nell'infinitamente contraddetta memoria della vita come benedizione del Dio di tenerezza e di pietà. La memoria, quella memoria sospendendo l'uso della quale invece, secondo il pagano Plotino, si attinge nel dissolvimento della coscienza

personale il possesso indefettibile del « Bene » (*Enneadi*, IV, 4, 1 ; VI, 9, 4; VI, 9, 11).

La stessa identità ebraica è oggi voluta e disvolta insieme,. Non si può in definitiva scegliere tra due morti equivalenti: la morte nell'amputazione delle radici culturali e affettive, negando se stessi e la propria specificità nell'assimilazione; oppure la morte nel pericolo sentito, e non a torto, sempre imminente di una nuova catastrofe per coloro che malgrado tutto permangono ancora, in mezzo agli altri uomini, diversi ed estranei, oggetto nel migliore dei casi di una benevola curiosità. Morire chiudendosi, o morire aprendosi. La persecuzione condotta fino allo sterminio su scala continentale non ha soltanto decimato e molto più che decimato gli ebrei, ma ha fatto definitivamente degli ebrei un popolo di malati dai nervi a pezzi. Anche la violenza israeliana svela questa origine, non si può impunemente calpestare un popolo per millenni. Singer, in *Nemici*, dice che l'insostenibile ricordo è l'ultima arma dei nazisti contro gli ebrei. Sono pochi gli ebrei che non piangono familiari uccisi, sono tanti quelli che hanno salvato la loro vita a prezzo della vita dei genitori che li hanno nascosti, e che sentono la sopravvivenza a quel prezzo come una colpa, o come un debito troppo opprimente, o anche come motivo per odiare chi si è fatto condurre docile al macello. Sono padri e madri, oggi, quelli che da bambini, senza capire perché, hanno dovuto imparare un altro nome e disimparare il proprio, che nei conventi hanno pregato inutilmente per la salvezza dei propri cari promettendo la conversione alla religione dei loro carnefici. Uomini e donne che non possono più capirsi, che possono reagire sproporzionatamente, con i quali è quasi impossibile stabilire un rapporto d'amicizia, perché sono troppe le cose che non possono dirsi il figlio del boia e il figlio dell'impiccato.

In *Celebrazione hassidica* Wiesel, forse senza neppure avvedersene del tutto, ha tracciato la storia del chassidismo attraverso la storia dei suoi zaddikim, che sprofondano sempre più, fino all'ultimo grande zaddik, il Kotzker, verso la disperazione e la follia. Amo gli ebrei troppo intensamente per non dire la verità, per non mostrare la loro miseria, la loro fine, comunque. Nella loro agonia e morte vedo la mia e comune agonia e morte, specchiate e fissate nell'ancora visibile

emblema a brandelli dell'unico popolo, della sua terribile e apparentemente insensata volontà di vivere ancora, a qualunque costo, in qualunque modo.

« È strano: di fronte a quel che accade oggi solo la Bibbia ha una forza adeguata, ed è proprio la sua terribilità a consolarci » (Canetti, *La provincia dell'uomo*).

CRISTIANESIMO

Con che occhi guardare. San Girolamo, il tramite principale attraverso il quale la Bibbia è stata conosciuta in Occidente, ha sognato il Cristo che l'accusava d'essere ciceroniano e non cristiano. Sebbene l'avesse studiato a lungo, l'ebraico gli restò sempre estraneo, e in una lettera al monaco Rustico contrappose gli « stridentia anhelantiaque verba » dell'aspra lingua semitica all'armonia del latino classico. Addirittura, commentando la paolina Lettera a Tito, fece una specie di caricatura del « supercilium iudaeorum, solutis labiis, et obtorta lingua, et stridente saliva, et rasa fauce gaudentium ». L'ebraico, infatti, è irto di aspirate e di gutturali, e scandisce le frasi con un ritmo intenso e pesante. Un versetto del Cantico dei cantici (7, 7), che il latino della Volgata rende con « quam pulchra es et quam decora, carissima, in deliciis », in ebraico suona così: « mah-yafit umàh-na' àmt / 'ahavàh bathà 'nughìm ». La stessa incolmabile distanza che c'è fra la lingua ebraica da una parte e le lingue dell'antichità classica che sono all'origine della nostra cultura dall'altra c'è tra la « filosofia » espressa nel linguaggio biblico e ciò che siamo abituati a intendere con la greca parola « filosofia ».

« Filosofia » non è parola biblica. S'incontra una sola volta nel nuovo Testamento, che pure è scritto in greco e non in ebraico, e vi è usata in un'accezione impropria e peggiorativa per designare speculazioni mitizzanti lontane dalla nuda fede in Gesù Cristo (Col 2, 8). Vi si fa poi menzione, un'unica volta, dei « filosofi epicurei e stoici », che Paolo incontra quando va con ben poco successo a predicare ad Atene e che gli appaiono intenti, come tutti gli ateniesi del resto, a passare il tempo parlando e ascoltando parlare (At 17, 18-21). Se il termine « filosofia » può essere applicato alla rivelazione biblica lo è nel senso in cui Lev Sestov ha parlato di « filosofia cristiana », e cioè contrapponendo nettamente, come aveva già fatto

Tertulliano, Atene e Gerusalemme. Astratta razionalità da una parte, concreta vitalità dall'altra.

E tuttavia la contrapposizione Atene-Gerusalemme appare piuttosto ebraica che cristiana, piuttosto veterotestamentaria che neotestamentaria. Non è forse scritto che, essendo stati riconciliati e uniti in Cristo, non c'è più né ebreo né greco (Rm 10, 12), che nella fede cristiana si compie dunque la sintesi fra Atene e Gerusalemme? Questo, storicamente, è stato l'auspicio, ma non la realtà. Chiesa e Sinagoga si fronteggiano da duemila anni, in una incompatibilità che è la causa di infinite tragedie.

Si possono avere del nuovo Testamento due diversi modi di precomprensione che ne condizionano, e addirittura determinano, l'interpretazione. Può essere letto infatti accentuando la continuità oppure la rottura nei confronti dell'Antico. Non c'è dubbio che la lettura di gran lunga prevalente, nei secoli che abbiamo alle spalle, accentua la rottura, pur affermando una generica continuità. Secondo la nota espressione di Agostino, ciò che è palese nel Nuovo è nascosto nell'Antico, e questo significa in definitiva che dell'antico Testamento dev'essere fatta una lettura tipologica, interpretandolo cioè come oscura prefigurazione simbolica di quello che sarà poi chiaramente rivelato in Gesù Cristo. Ma procedendo così si sovrappone una griglia che lascia trasparire solo ciò che è conforme alle aspettative, o che inavvertitamente deforma per far trasparire: insomma, non si legge davvero quel che c'è scritto.

Per ragioni diverse, che si pongono non in relazione alla religione cristiana ma alla cultura ellenistica, nella prima metà del primo secolo dopo Cristo l'ebreo Filone di Alessandria, preceduto circa due secoli prima da Aristobulo e qualche altro, aveva sviluppato un'analogia interpretazione allegorica delle sacre Scritture d'Israele allo scopo, appunto, di conciliarle con il pensiero ellenico. Ma Filone non faceva che applicare un metodo che la cultura ellenistica aveva già applicato alla lettura dei poemi omerici per nobilitare ciò che nel suo significato letterale appariva ormai come un'ingenua e primitiva mitologia. Filone, malgrado la sua personale pietà ebraica, si muoveva di fatto nell'orizzonte dell'ellenismo. Ebbene, il suo metodo offrì lo strumento necessario per il successivo sviluppo della teologia cristiana, ma è significativo

che non ebbe invece influsso sul giudaismo.

Il nuovo Testamento è l'epilogo dell'Antico, e non è esagerato dire che è in sostanza costruito con le stesse frasi, dato il modo rabbinico di argomentare, tipico di Gesù come di Paolo e degli altri autori neotestamentari, in base a citazioni di testi scritturali. Se è vero che la fine di una cosa non può non riflettersi sul significato dei suoi inizi e del suo svolgimento, è anche vero che la fine di una cosa è tale solo in rapporto ai suoi inizi e al suo svolgimento.

Apocalittica neotestamentaria. Nei vangeli sinottici - i più antichi - si cercherebbe invano la proclamazione che con la morte e la resurrezione di Gesù l'opera redentrice è compiuta. Le prime lettere paoline - quelle ai tessalonicesi - e la Lettera di Giacomo, che con ogni probabilità sono in assoluto i più antichi scritti del nuovo Testamento, sono tese verso l'evento salvifico che deve ancora compiersi. I credenti nel Messia Gesù sono ancora nelle sofferenze e devono quindi ancora attendere il regno di Dio (2 Ts 1, 5) che verrà nel « giorno del Signore », quando improvvisa si abatterà sul mondo la rovina (1 Ts 5, 2-3). Devono pazientare, perché il ritorno del Signore è prossimo (Gc 5, 7-9): soltanto allora cesserà l'orribile ingiustizia del mondo (Gc 5, 1-6).

Altri libri neotestamentari — successivi — presentano invece la redenzione come già totalmente avvenuta. Nelle « lettere dalla prigionia » di Paolo, scritte all'incirca un decennio dopo quelle ai tessalonicesi, la proclamazione appare netta: Dio « ci ha risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli, nel Cristo Gesù » (Ef 2, 6) \ « siete risuscitati con il Cristo » (Col 3, 1). E tuttavia, l'affermazione che la redenzione è già compiuta non è mai, nel nuovo Testamento, più di un'anticipazione operata dal desiderio, di una proiezione nel presente della realtà redenta che si crede fermamente sul punto di manifestarsi, non è mai più di una « caparra in attesa della completa redenzione » (Ef 1, 14), una caparra nella quale si pregusta già la gioia del possesso pieno. Cristo « ha spogliato i principati e le potestà e li ha dati in spettacolo al mondo trascinandoli nel suo corteo trionfale » (Col 2, 15); ma è scritto anche che deve ancora debellare « ogni principato e potestà e potenza », e che «

l'ultimo nemico da distruggere sarà la morte » (1 Cor 15, 24-26).

Quasi tutti i passi del nuovo Testamento che si riferiscono al tempo intercorrente fra la morte e resurrezione di Gesù e la perfetta manifestazione escatologica di Dio connotano anzi questo tempo come il perdurare e l'aggravarsi del potere delle tenebre, come un tempo che precipita verso la consumazione. Proprio il crescere dell'iniquità è il segno dell'avvicinarsi del giudizio finale di Dio. Quel ch'è più terribile, il cancro non avanza soltanto fra coloro che non accolgono la fede in Gesù Cristo, ma, come viene tante volte ripetuto, anche tra coloro che avendo ricevuto il suo spirito appartengono alla comunità dei suoi fedeli : « è l'ultima ora. Avete udito che deve venire l'anticristo, e adesso sono sopravvenuti molti anticristi: da questo sappiamo che è l'ultima ora. Sono usciti da in mezzo a noi, ma non erano dei nostri » (1 Gv 2, 18-19).

Se si considera nelle grandi linee la successione di questi atteggiamenti nell'insieme dei libri neotestamentari, si vede che l'attesa del ritorno di Cristo domina l'orizzonte dei più antichi; c'è poi un periodo in cui prevale l'esigenza di mantenere unite e vive le comunità cristiane, e viene accentuata quindi l'affermazione che il Cristo risorto è già presente e operante in esse; e c'è infine in testi più tardi — come la Lettera di Giuda, la 2^a Lettera di Pietro, l'Apocalisse, le lettere di Giovanni — la consapevolezza che non soltanto il mondo ma la stessa chiesa di Cristo è travagliata, e sarà travagliata sempre più fino all'ultimo giorno, da ogni sorta di confusione e corruzione. Si verifica così un deluso ritorno alla prospettiva del ritorno di Cristo come unica salvezza da attendere in mezzo a tanti mali. Appunto quella prospettiva che all'inizio Paolo aveva espresso con queste buie e ormai completamente dimenticate parole profetiche: «deve venire l'apostasia e manifestarsi l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, l'avversario che s'innalza sopra tutto ciò che porta il nome di Dio o riceve culto, tanto da sedersi nel tempio di Dio mostrandosi come se fosse Dio. Non vi ricordate che quando ero ancora con voi vi dicevo queste cose? E sapete ciò che adesso lo trattiene in modo che si riveli al suo momento. Infatti è già operante il mistero dell'iniquità; solo che c'è attualmente chi lo trattiene, fino a che non venga tolto di

mezzo. Allora l'empio si rivelerà e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca, lo annienterà con lo splendore della sua venuta » (2 Ts 2, 3-8).

Venti secoli di riflessione teologica si sono tuttavia svolti, quasi senza eccezioni, lasciando cadere ai margini, e rendendola così disponibile al fanatismo dei settari, l'attesa escatologica che nel nuovo Testamento sta innegabilmente al centro. Se ci si chiede perché è accaduto questo, la risposta può essere riassunta in queste franche righe di Edward Schillebeeckx: « resta innegabile l'estraneità che le rappresentazioni neotestamentarie della salvezza hanno per noi. Noi non ci aspettiamo un celeste figlio dell'uomo che presto verrà a giudicare e a fondare un regno messianico; né ci chiediamo, come allora, con angoscia se i cristiani che sono morti prima vi parteciperanno (1 Ts 4, 13-17). Forse il nostro giudizio è un po' affrettato. D'altra parte è vero che si può continuare per un tempo ragionevole ad aspettare un treno che non arriva. Ma chi, in un'epoca moderna, ha aspettato non solo per ore, ma per giorni e settimane — per noi secoli — l'arrivo di un treno chiaramente previsto, di fronte al mancato arrivo non può psicologicamente persistere in questa “attesa del treno”, o renderla credibile. Costui arriva presto alla conclusione che su questo binario il treno non passa più » (*Gesù. La storia di un vivente*). A Schillebeeckx si potrebbe obiettare soltanto che, se è psicologicamente impossibile persistere dopo tanto tempo nell'attesa del treno « chiaramente previsto » e mai arrivato, è puramente insensato cercare di convincersi che si stava accanto ai binari per tutt'altro motivo che per aspettare quel treno.

In Gesù Cristo Dio è già venuto ad abitare in mezzo al suo popolo, è già Dio-con-noi. La tensione che c'è nel nuovo Testamento fra il « già » e il « non ancora » non può pacificamente distendersi legittimando così un indefinito tempo intermedio, ma è vissuta come se l'istante che viene dovesse consumarla. Il vero credente non può che vivere « l'ultima ora » (1 Gv 2,18), e non nel senso elusivamente mistico che ogni ora è perciò da sempre in qualche modo l'ultima ora, ma, proprio al contrario, nel senso tragico che l'ultima ora non è mai finora venuta e non resta quindi altro che ancora volere che sia questa che stiamo vivendo, possibile

o impossibile che sia continuare a volerlo.

L'esperienza della smentita dell'attesa obbliga tuttavia, e questo accade già nel breve spazio di tempo in cui sono stati scritti i libri del nuovo Testamento, così com'era già accaduto nell'Antico, a introdurre l'idea di un differimento e la conseguente considerazione di un tempo intermedio, che di fatto c'è. Ma per poter sostenere senza scandalo la prospettiva di un indefinito tempo intermedio, contraddittoriamente sospeso tra « già » e « non ancora », si è poi obbligati a concepire l'evento salvifico anzitutto come interiore illuminazione e intima trasformazione spirituale già in atto, di cui resta da attendere solo un completamento in definitiva estrinseco e inessenziale. Ormai « non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (Gal 2, 20): e questo solo è l'essenziale.

La concezione della salvezza come anzitutto interiore e spirituale ha reso possibile l'incontro antico e medievale del cristianesimo con il pensiero pagano, per il quale non può esserci nessuna reale novità da attendere, essendo impensabile ciò che non appartiene all'eterna necessità dell'essere. Dal differimento, invece, della tangibile salvezza biblica, con la conseguente considerazione di un tempo intermedio, destinato a protrarsi sempre più, è nata l'idea di « progresso della storia », che nelle sue diverse e più o meno esplicite forme sta a fondamento di tutto il mondo moderno. In questo senso si deve dire che l'apocalittica neotestamentaria ha determinato attraverso le sue aporie il corso di tutta la nostra storia. Ad essa siamo inesorabilmente ricondotti nel momento in cui osiamo sapere che, una volta pronunciata la parola che dice la resurrezione dei morti, né il palliativo di un lento miglioramento storico della nostra condizione che resta tuttavia mortale, né lo svariato tentativo di eludere la morte con esperienze interiormente liberatrici, possono rispondere al nostro bisogno. Non sono che deboli varianti sul tema.

Il pensiero apocalittico, in particolare quello neotestamentario, merita di essere considerato con molta serietà, anziché comodamente rimosso come mitico. Ma a questo si frappongono, non da oggi, grandi ostacoli. L'idea che la storia proceda verso il disastro è per tante ragioni difficilmente sopportabile. Scholem nota che nell'ebraismo l'opposizione all'apocalittismo si è acuita negli ultimi due

secoli, perché la cultura dominante faceva sempre più apparire irrimediabilmente irrazionali, superstiziose, fanatiche certe attese. Nell'orizzonte cristiano la prospettiva dell'esito apocalittico della storia suscita difficoltà anche maggiori, dal momento che si è finito per far coincidere il trionfo storico della cristianità con il compimento della redenzione. Se il tempo dopo Cristo è il tempo redento da Cristo, è arduo concepire che, essendo tale, avanzi invece aggravando di continuo i suoi mali verso un esito catastrofico. Ma c'è ai nostri giorni un ancora più forte impulso, psicologico, al rifiuto. Proprio perché un'oscura minaccia è sentita incombere e affiora ovunque, il tema dell'apocalisse diventa angosciante e inaccettabile, perché affrontarlo significa fissare la cifra di diffusi terrori, portarli senza elusioni alla coscienza, pensarli davvero. Mai come oggi teologi e pastori tacciono in proposito, e il loro silenzio può ben essere interpretato, a sua volta, come un ulteriore sintomo di apocalittica confusione. Freudianamente, un vistoso caso di rimozione collettiva.

L'idea della catastrofe finale è naturalmente legata a una concezione involutiva del tempo. Se la vicenda temporale discende verso il basso, in un progressivo aggravamento dei mali del mondo, allora l'evento salvifico è inseparabilmente anche evento catastrofico, cioè spezzamento, violenta distruzione della storia mondana, suo ribaltamento. A un'opposta concezione evolutiva, ascendente, corrisponde invece l'idea di un compimento salvifico che è sulla stessa linea del corso antecedente della storia, sua tappa conclusiva, suo coronamento, evento puramente costruttivo e niente affatto distruttivo. La concezione biblica del tempo è involutiva, coerentemente con l'annuncio del disastro finale come condizione indispensabile per lo stabilirsi del giusto ordine delle cose, del regno di Dio. Il libro di Daniele presenta la successione storica dei grandi imperi come la successione delle belve che li rappresentano, finché quando verrà l'ultima, la peggiore, il male giungerà al colmo, e allora Dio giudicherà la terra e ne darà per sempre il governo ai santi (7). Analogo significato ha, sempre nel libro di Daniele, il sogno del re Nabucodonosor di una statua fatta di materiale sempre meno prezioso via via che si scende dalla testa ai piedi; i piedi, di ferro e creta, saranno infine colpiti e sgretolati da una

misteriosa pietra, e la statua cadrà (2, 31-45). La stessa concezione involutiva della storia si trova nell'Apocalisse canonica, e in genere nella letteratura apocalittica. Ma non solo nei relativamente tardi testi apocalittici, bensì in tutto l'antico Testamento la struttura del racconto consiste sempre in una vicenda di allontanamento da Dio, di abbassamento, di caduta, con conseguenti prove dolorose, e infine con l'intervento catastrofico-salvifico di Dio. Così accade, per esempio, nella vicenda che va dall'eden al diluvio; oppure in quella del decadimento d'Israele dopo i gloriosi regni di David e Salomone, con la divisione in due del paese fino alla completa sconfitta e all'esilio di Babilonia. La storia del tempio di Gerusalemme, il luogo santo per eccellenza, scende una prima volta dalla splendida magnificenza iniziale, al tempo di Salomone, alla distruzione; e una seconda, dopo il ritorno dall'esilio babilonese, dal fervore di una molto modesta ricostruzione a una nuova, e questa volta definitiva, distruzione ad opera dei romani.

Del resto, il senso del tempo come linea d'indebolimento e di corruzione non è esclusivo della tradizione biblica, ma s'incontra ovunque nell'antichità. La concezione involutiva del tempo si può dire infatti universale, e ad essa si contrappone come eccezione la moderna concezione evolutiva, sorta dall'idea cristiana di una salvezza già in atto e destinata a futuro compimento perfetto. Il mondo greco-romano concepisce una successione di età che discendono da quella dell'oro secondo una legge di decadimento, e l'india conosce un'analoga serie culminante nella distruzione finale. Nell'orizzonte cosmico di queste e di altre tradizioni l'evento che pone fine al ciclo del decadimento — l'ec-pirosi degli stoici — è seguito dal cominciamento di un nuovo ciclo — l'apocatastasi —, anch'esso a sua volta destinato al decadimento e alla finale consumazione, e così in eterno, come appunto è continuo l'avvicinarsi ciclico dei fenomeni cosmici: anni, mesi, giorni. Nell'orizzonte biblico invece, che è storico e non cosmico, e quindi lineare e non ciclico, la catastrofe finale non si ripete periodicamente come punto critico ad ogni fine-reinizio di ciclo, ma è evento assolutamente unico, come unico è l'assoluto inizio al quale dà luogo, come unico è Dio contro il molteplice divino pagano. Questo accresce infinitamente la sua

terribilità e contribuisce così a spiegare il rifiuto psicologico di pensarla. L'insistenza cupa e angosciata con la quale testi apocalittici come il *Quarto libro di Esdra*, o i Padri della chiesa, insistono sulla definitiva vecchiaia del mondo, sul definitivo esaurimento della sua forza, sulla sua definitivamente impotente decrepitezza, dà ancora oggi un brivido, malgrado la sicurezza che ci deriva dalla lunga smentita storica di cui finora abbiamo fatto esperienza.

Come alla concezione involutiva del tempo storico, così l'idea di catastrofe apocalittica si lega strettamente ai caratteri della salvezza biblica come evento oggettivo, pubblico, terrestre, istantaneo e immediatamente imminente. Una salvezza interiore, spirituale, renderebbe infatti superfluo, o piuttosto insensato, qualunque intervento esterno; e una salvezza gradualmente raggiungibile nel futuro renderebbe inutile, o piuttosto insensato, qualunque improvviso ribaltamento. Infatti è accaduto, una volta abbandonata l'originaria concezione biblica della salvezza, che dell'Apocalisse la cultura ecclesiastica non si è mai veramente occupata, se non in modo puramente estrinseco utilizzandola come mezzo di ammonimento morale. L'idea dell'esito catastrofico non è un eccesso profetico, un mitico masso erratico capitato per caso tra le pagine della Bibbia, ma è connessa in modo ben preciso con la struttura fondamentale del pensiero biblico.

La salvezza cristiana si riconosce nelle immagini del tessuto nuovo che non può non lacerare quello vecchio da rattoppare e del vino nuovo che non può non rompere l'otre vecchio (Mt 9, 16-17). La salvezza cristiana non consiste in un non senso colmato, nello svelamento dell'intera realtà come epifanica, ma nella distruzione del « mistero dell'iniquità » (1 Ts 2, 7). Un mondo in cui un bambino agonizza e muore in un cunicolo sotterraneo non può essere che distrutto. I cimiteri, gli ospedali, le carceri, gli ospizi, le fabbriche, i luoghi immondi, le orride megalopoli devono, se c'è una salvezza, essere distrutti. Le immagini neotestamentarie, e in particolare evangeliche, del giudizio di Dio sul mondo sono più insistenti che nell'antico Testamento, i credenti non hanno il diritto di dimenticarlo.

Henri de Lubac, confrontando la salvezza cristiana con la salvezza buddhista e delle religioni orientali in genere, dopo aver citato una testimonianza buddhista che definisce la salvezza come « la distruzione di un semplice pregiudizio » dice : « invece, secondo il cristianesimo esiste un vero mistero dell'“uomo nuovo”. Non è possibile ridurre tutto a dei risvegli o a dei ribaltamenti di coscienza, a loro volta subito negati come fatti. Tali risvegli o tali ribaltamenti, nella misura in cui sono sperimentati, non fanno che tradurre al momento opportuno - o anticipare per grazia e sempre nella speranza — certi cambiamenti più profondi, di portata veramente ontologica... Per essere salvati non basta prendere finalmente coscienza di esserlo già : occorre essere liberati da un male troppo reale, trionfare su una morte troppo reale. Ecco perché il principio della nostra salvezza non risiede in un istante privilegiato di illuminazione » (*Aspetti del buddhismo*).

Si fraintende completamente il senso dell'apocalisse quando la si concepisce come un *deus ex machina*, come un intervento ad opera di un Dio onnipotente e sostanzialmente indifferente a ciò che accade nel mondo, il quale usa il suo strapotere per castigare, quando lui lo decide, quelli che hanno osato ribellarsi. Il termine stesso di « giudizio », sottratto al significato biblico di « giudicare » come « governare », « regnare », e interpretato in senso puramente giudiziario in funzione di un'astratta giustizia retributiva, deforma la prospettiva. Il *Libro dei Vigilanti*, che appartiene all'apocrifo veterotestamentario *Libro di Enoc*, mostra che proprio nell'apocalittica si è fatta strada l'idea di un Dio non onnipotente. Nella più intima penetrazione del significato dell'ultimo giorno si scorge l'ultimo mistero di Dio che vede umiliata la sua intenzione salvifica, che solo attraverso la distruzione della sua opera può strappare alla corruzione e all'annientamento il piccolo « resto » del suo popolo, di cui hanno parlato i profeti. Al di là dell'apocalisse non c'è infatti, come dopo l'ecpirosi, il ripristino di tutto, ma, secondo le Scritture, l'estremo sottrarsi dei salvati al comune destino di morte (At 2, 36-40) e le mani di Dio che asciugano le loro

lacrime (Ap 21, 4). La vittoria di Dio è, una volta per sempre, esemplata sulla croce.

Si può attribuire alla Bibbia una concezione involutiva della storia? L'affermazione avrebbe bisogno d'infinite precauzioni e precisazioni, sicché non si potrebbe giungere mai a formularla. A rigore, sarebbe difficile anche affermare che la Bibbia ha una visione lineare della storia, come pure tutti ammettono, dal momento che tutti viviamo in un orizzonte storico: ci sono infatti testi, come Qohélet, che la negano esplicitamente. Nella chiusa del Vangelo di Luca Gesù insegna che nella Legge, nei Profeti e nei Salmi c'è « scritto che il Cristo avrebbe sofferto e sarebbe risuscitato dai morti il terzo giorno ». Sfido qualunque esegeta a trovare nell'antico Testamento quel che Gesù dice che c'è scritto dappertutto. Allo stesso modo, l'involuzione della storia non è certo nella Bibbia una tesi enunciata in modo esplicito e mai contraddetta, ma è ciò che spesso, molto spesso, tragicamente incombe, è ciò verso cui, come verso la morte del Messia, i testi sono irresistibilmente trascinati.

Le foreste gnostiche. Le « foreste degli gnostici », di cui parlava Tertulliano, restano impenetrabili. A cominciare dal primo secolo della nostra era, molti maestri e molti sistemi congiungono in modi diversi elementi ebraici, greci, egiziani, orientali, cristianizzando elementi precristiani e decristianizzando elementi cristiani, facendo incontrare fra loro rivelazione religiosa, mito, poesia, riflessione razionale. Cercare proprio nella gnosi il bandolo della matassa significa cercarlo nel luogo sterminatamente mediato dove è più impossibile trovarlo : e infatti vi si cercano suggestioni, non risposte.

L'impressione che ricavo dalla lettura dei testi gnostici è anzitutto quella di un esasperato tentativo di placare l'orrore della vita sovrapponendo altri mondi a questo che tutti conosciamo. Sopra il « mondo della miscela di materia e luce » con le sue regioni c'è il « mondo della luce pura » con le sue regioni, e sopra ancora c'è il « mondo dell'ineffabile e inaccessibile ». Il mito stabilisce un tessuto di mediazioni sotto

forma di emanazioni, di creazioni, di unioni, di drammatici eventi atemporali fra entità immateriali, fino a far emergere, come possibilità infima, pesante e oscurissima, il mondo materiale nel quale viviamo: opera di un demiurgo malvagio o almeno ignorante, detto per lo più Jaldabaoth e identificato con il Dio biblico. Entrando nel mondo degli gnostici si fanno avanti innumerevoli arconti, angeli, demoni, eoni, cieli, firmamenti, potenze, ogdoadi ed ebdomadi, sentimenti e vizi personificati. « Eterafaope-Abion creò la testa; Meniggesstroeth creò il cervello; Asterecme, l'occhio destro; Taspomoca, l'occhio sinistro; Jeronymos, l'orecchio destro; Bissoum, l'orecchio sinistro; Akioreim, il naso; Banenefroum, le labbra; Amen, i denti; Ibikan, le gengive »..., fino ad arrivare a Estesiouschepiptoe, madre dei quattro demoni sovrani.

I complicati miti gnostici mi richiamano al mondo semitico, ai miti mesopotamici che sono violente tragedie cosmiche adeguate a giustificare la gravità del male che ci affligge. L'origine ebraica del pensiero gnostico, sostenuta da Robert Grant, urta a prima vista contro il disprezzo di ciò che è materiale e il rifiuto della legge che lo caratterizza. Eppure « i primi gnostici sviluppavano il loro pensiero nel quadro della Bibbia, sebbene rovesciassero completamente il senso dei dati biblici. Avevano già visto nel serpente dell'eden un simbolo della gnosi, della vera "Sapienza divina" che inizia gli uomini alla libertà insegnando a disobbedire alle leggi e alle istituzioni, in quanto appartenenti al regno malvagio del demiurgo » (Scholem, *Messianic Judaism*). Grant è convincente quando ricerca l'origine del pensiero gnostico nella crisi delle concezioni escatologiche-apocalittiche. Delusa l'intensa aspettativa dell'evento messianico dopo i sanguinosi fallimenti delle rivolte antiromane, culminati nel 135 con la distruzione di Gerusalemme, la salvezza venne cercata in una personale condizione di perfezione spirituale ottenuta mediante la gnosi della verità interiormente posseduta, abbandonando il mondo e la storia alla loro irrimediabile negatività. Grant vede acutamente nel giudeo-cristianesimo una fase del passaggio dal giudaismo allo gnosticismo. La verità salvifica degli gnostici è una verità rivelata, come per gli ebrei. Nei più antichi sistemi - quelli di Simon Mago, di Menandro, di Saturnino — gli gnostici appaiono come degli ex giudei rinnegati dalla

sinagoga perché non credono più nel Dio creatore buono e rifiutano quindi la legge di Mosè e la credenza nella resurrezione. L'opposizione tra Dio e mondo diventava radicale dualismo ontologico, e tutto ciò che era stato sperato vicino sulla terra veniva trasferito nell'eterno, in un contesto che certamente presuppone l'influsso della filosofia ellenistica. Una vicenda che sarà poi in qualche misura ri-percorsa anche dalla chiesa, e che non mancherà d'influire sulla mistica ebraica.

Eppure, ed è una traccia significativa delle origini bibliche, il risveglio dell'uomo gnostico non è, come molti ritengono, la salvezza già in atto, l'attingimento dell'attimo eterno, ma l'annuncio della salvezza futura come ritorno al pleroma dopo la finale distruzione della materia. Nell'irrisolta complessità del suo orizzonte sincretistico, il risvegliato restava ancora, molto umanamente, nel fango, in attesa della salvezza futura, come si legge in *Natura degli arconti*, *nell'Origine del mondo*, nel *Trattato tripartito*.

« Nell'epoca in cui regneranno i giusti risorti da morte, la creazione, liberata e rinnovata, produrrà abbondantemente ogni cibo per la rugiada del cielo e la fertilità della terra. Questo può essere confermato dal fatto che i cristiani che conobbero personalmente Giovanni, ricordavano d'averlo udito riferire le parole del Signore riguardo a quel tempo: “verranno giorni nei quali spunteranno viti di diecimila rami ciascuna e ogni ramo avrà diecimila tralci e ogni tralcio diecimila grappoli e ogni grappolo diecimila acini e ogni acino spremuto darà venticinque metrete di vino. E quando uno dei santi ne prenderà uno, l'altro griderà: io sono un grappolo migliore, prendi me e per mezzo mio benedici il Signore. Allo stesso modo un grano di frumento produrrà diecimila spighe e ciascuna spiga avrà diecimila chicchi e ogni chicco darà venticinque libbre di farina pura; anche gli altri frutti e semi ed erbe avranno eguale abbondanza secondo la loro natura; e tutti gli animali godranno dei frutti della terra e saranno pacifici e perfettamente soggetti all'uomo”. Questo attesta pure Papià, discepolo di Giovanni, amico di Policarpo, uomo della prima generazione, nei suoi cinque libri, e aggiunge: “queste cose sono credibili per quelli che credono” ».

Questo poteva scrivere nel secondo secolo alla fine della sua grande opera Ireneo, il primo grande difensore dell'ortodossia *Contro le eresie* e il capostipite della tradizione teologica. Confrontati con la loro lontananza dal nostro stanco desiderio questi annunci escatologici possono oggi misurare la dissoluzione di una speranza che è stata anche moderna. Possono misurare il fallimento di ciò che, a differenza dell'invisibile e ineffabile spirito, non può nascondere il suo fallimento.

Chiesa istituzione. Una delle colonne sulle quali si fonda l'assetto istituzionale del cattolicesimo è san Cipriano, il ricchissimo retore pagano dell' Africa romana convertitosi e diventato rapidamente vescovo di Cartagine, morto martire nel 258. La chiesa del suo tempo è squassata, più ancora che dalle persecuzioni, dalle questioni che pone il confronto tra i diversi atteggiamenti assunti dai credenti perseguitati. All'apostasia dei più (« subito » scrive Cipriano « alle prime minacce del nemico un numero grandissimo di fratelli ha tradito la fede »); a chi, come lo stesso vescovo Cipriano alcuni anni prima di affrontare il supplizio, si nasconde giudicando non solo lecita ma gloriosa « una prudente fuga » ; a chi cerca di comprarsi la salvezza corrompendo i funzionari pubblici, si contrappongono i martiri — uccisi, o imprigionati e torturati — e i confessori, che per qualche favorevole circostanza non hanno subito le conseguenze del loro dichiararsi cristiani. Stranamente forse, i martiri sopravvissuti e i confessori favoriscono spesso con la loro carismatica autorità morale la reintegrazione dei lapsi, ciò che appare ai vescovi come Cipriano pericoloso per la compattezza delle loro chiese. Cipriano rivendica dunque l'autorità esclusiva dei vescovi, l'esigenza di una rigorosa disciplina, e demitizza decisamente il ruolo dei martiri e il prestigio dal quale erano circondati.

L'istituzione ecclesiastica si consolida in Occidente per questa via. Si dimentica però che Cipriano afferma la necessità del potere episcopale non nella prospettiva di un assetto istituzionale destinato a sfidare trionfalmente i secoli, ma in quella di un angosciato pessimismo che cerca di salvaguardare l'unità della chiesa minacciata di disgregazione. La terribile

epidemia di peste che si aggiunge, senza affatto risparmiare i cristiani, alle persecuzioni spinge Cipriano, e non soltanto lui, a considerazioni estreme: il mondo si avvia alla fine per languida vecchiaia, l'uomo è un naufrago travolto dalle onde del male scatenate da una natura matrigna. L'unica possibile salvezza è nel ritorno di Cristo : « di lui desideriamo ogni giorno la venuta e ci auguriamo che presto il suo ritorno diventi per noi una realtà ». Ma, intanto, che cosa può custodire in questa attesa, chi può difendere dagli assalti esterni e dalle molteplici forze centrifughe che fatalmente si moltiplicano all'interno, se non un potere gerarchico ben stabilito, che governi efficacemente? Cipriano, rimasto un puro romano, non aveva altra risposta se non questa, che i secoli cristiani hanno assunto spogliandola della sua tragica motivazione per rivestirla di splendore.

Angelicarsi. Alcuni vagavano come bestie per luoghi selvaggi mangiando erbe e radici e nascondendosi nei cespugli; altri stavano chiusi in sepolcri o in buche scavate nella terra; altri si strascinavano sotto pesanti catene; altri vivevano appollaiati sugli alberi o su alte colonne. Ecco i primi monaci cristiani, i Padri del deserto che nel quarto secolo, a migliaia, avevano popolato le contrade più aspre della Siria, della Palestina e dell'Egitto. Per lo più si avvolgevano nella melote, una pelle di capra, ma non di rado erano nudi. Qualcuno con ferri roventi copriva di piaghe il suo corpo, qualche altro si faceva pungere dagli insetti fino a diventare irriconoscibile. C'è chi si lasciava cuocere dal sole e chi si fingeva pazzo per essere disprezzato. Da questi sconcertanti inizi — che come documenta *Il prato* di Giovanni Mosco si protraevano con analoghi caratteri ancora nel settimo secolo, quando irruppe l'islam — si svolgerà la non ancora del tutto esaurita storia del monacheSimo.

Ma qual è il movente di tutto questo? Che cosa veramente intendevano fare monaci, anacoreti, eremiti? Si può dire che quei cristiani cercassero, finita l'« èra dei martiri », un equivalente del martirio; si può dire che intendessero seguire i cosiddetti « consigli evangelici » di povertà e di rinuncia; si può dire che fuggissero la chiesa già mondanizzata e

l'ambiguità di un impero cristianizzato; si può dire che con l'ascesi della verginità volessero additare l'estinzione della specie umana e la fine del mondo. Ma resta oscuro l'essenziale, il punto di convergenza profondo nel quale motivazioni come queste, e altre ancora che si potrebbero trovare, acquistano la forza di iniziare un movimento millenario.

San Pacomio redige per i suoi ottomila monaci la « regola dell'angelo », e lascia due lettere scritte in una lingua sconosciuta, detta « lingua degli angeli ». La vita monastica era spesso chiamata « vita angelica », e il centro di tutto è proprio l'idea di vivere una vita non più umana. L'uomo nuovo e l'uomo vecchio di cui parla Paolo venivano evidentemente interpretati nel senso di una coesistenza nell'uomo di due principi opposti, tali che l'affermazione di uno comporta necessariamente la negazione dell'altro. L'uomo dunque doveva essere lacerato, per strappare l'angelo che in lui è mescolato con l'animale. L'ascesi disfa l'uomo : quanto più l'animale è abbandonato, consumato, ridotto a inerte materialità, tanto più l'angelo vive. Nella *Storia lausiaca* di Palladio, una storia di monaci del deserto scritta da uno di loro, si legge che molte volte l'asceta Isidoro, stando a tavola, era scoppiato in lacrime dicendo: « mi vergogno di partecipare a un nutrimento materiale, mentre sono un essere spirituale ». Di altri monaci è detto che « mentre mangiano si coprono il capo con le cocolle, affinché un fratello non veda un altro fratello in atto di masticare ». Riferendosi al desiderio di cibo che indusse Esaù a cedere la primogenitura per il famoso piatto di lenticchie, si parla dell'« immonda soddisfazione delle viscere ». L'atto coniugale, essendo il più direttamente legato al protrarsi e al moltiplicarsi della vita nella carne, è l'« atto vergognoso » in assoluto. Per lodare Melania, la giovane che « s'inoltrò nell'odio contro il matrimonio », Palladio dimentica completamente Paolo che dice : « le nozze siano onorate da tutti » (Eb 13, 4). Vergognarsi del cibo e del sesso significa in realtà capovolgere la prospettiva biblica, sia vetero che neotestamentaria, nella quale il banchetto di nozze, in quanto pienezza di vita umana, è figura della salvezza promessa da Dio. La stessa voluta lontananza dei monaci da ciò che è umano si manifesta anche nello sforzo di restare svegli, cadendo nel sonno solo quando ne sono sopraffatti contro la

loro volontà, come Doroteo che a chi voleva persuaderlo a dormire rispondeva che l'avrebbe convinto se fosse riuscito a persuadere gli angeli ad addormentarsi.

Non è strano, perciò, che il suicidio possa risultare positivo, come nel racconto del giovane bellissimo che ha « un ardente amore della morte », o nel caso dell'asceta settantenne Pacone, che piuttosto di « cadere nella vergogna a causa della passione carnale » decide di morire accostando ai genitali una serpe velenosa.

L'asceta è, secondo il significato della parola, colui che compie esercizi per conseguire la liberazione dalle passioni, l'indifferenza per qualunque bisogno, gioia o dolore umano. Alla fine della sua strada c'è l'assoluta apatheia: quando perviene a tanto, il monaco « ha raggiunto la perfezione ». Allora, come succedeva per Adolio di Tarso, chi vedeva l'asceta dubitava che « non fosse un uomo, ma un'apparizione ». I monaci del deserto conseguivano davvero ciò che con i loro terribili sforzi volevano conseguire? Ne dubito, e non soltanto per le frequenti ricadute dall'ascesi nelle passioni, di cui lo stesso Palladio non fa mistero. C'è un fallimento più sottile e profondo. Ne è un indizio, intanto, il modo in cui questi uomini non più terrestri guardano alle cose mondane. Palladio scrive la sua storia per Lauso, altissimo funzionario alla corte di Teodosio II, parla dei «piissimi imperatori», della « veneratissima stanza imperiale », degli « uomini invincibili per nobiltà di sangue », mettendo in rilievo le nobili origini di numerosi monaci.

Ma come si fa, poi, a non dubitare che la passione tutta spirituale dell'orgoglio non serpeggiasse anche tra i più puri? Non sono forse loro a raccontare le solitarie lotte combattute nel deserto contro i demoni, a riferire i segreti eroismi? E non ci s'imbatte forse spesso, lungo le pagine di Palladio, in episodi ed espressioni che glorificano qualche « ascesi grandiosa », che stabiliscono primati, che alludono chiaramente a una specie di continuo confronto tra campioni d'ascesi? Il monaco, proprio come gli asceti dell'Oriente non cristiano, è un forte, un combattente vittorioso, un trionfatore. I più celebri tra loro sono visitati e ascoltati con venerazione da insigni personaggi, sono cercati per essere fatti vescovi (anche Palladio sarà vescovo, e poi santo canonizzato), vivono tra i giovani monaci

che gli si raccolgono intorno per seguirne l'esempio « come un re delle api in mezzo al suo piccolo reame ». In ogni caso, la virtù dei primi monaci fu lontana dall'im-pedire discordie e scismi anche tra loro, come in occasione delle controversie circa l'ortodossia di Origene, delle quali resta traccia anche nella *Storia lausiaca*, là dove Palladio mostra di avversare con violenta passione san Girolamo. E alla metà del quarto secolo gli angelici monaci di Pacomio avevano già la loro flotta commerciale sul Nilo.

Il sogno di una vita angelicata è infinitamente lontano dall'annuncio biblico della salvezza nel regno messianico, della resurrezione della carne. Non sorprende leggere in Palladio che l'asceta Natanaele è « entrato nel sonno eterno ». Bisogna avere il semplice coraggio di riconoscere che i Padri del deserto che iniziano la tradizione monastica hanno fatto del messaggio cristiano una lettura impressionante ma completamente erronea, e che restò sostanzialmente tale sebbene uomini come san Basilio, il disciplinatore del monacheSimo orientale, ne abbiano temperato gli eccessi.

Aiutato dal suo scetticismo e dalla sua sensualità, il retore africano Arnobio, diventato cristiano e apologista all'inizio del secolo di Costantino, ha colto l'opposizione tra mondo pagano e fede cristiana, tra il « materialismo » e pessimismo originario del cristianesimo e lo spiritualismo pitagorico e platonico. Per lui, come già per san Giustino martire, nessuna anima incorporea garantisce all'uomo l'immortalità, ma la fede, posta con le spalle al muro del nulla, spera che sia Dio a dare la sopravvivenza risuscitando la carne. L'idea dell'anima che condivide con Dio l'immortalità gli appare come un'irrisione al dolore del mondo, mistero che neppure la rivelazione divina può spiegare. Lo spirito è la dimensione della pienezza, della potenza, dell'assoluta e incontaminabile purezza; e la carne è la dimensione della povertà, della debolezza, del corruttibile e certamente mortale.

La dottrina trinitaria non è troppo lontana dal pensiero religioso ebraico. Il Dio biblico è infatti un Dio dinamico, la cui

unità e unicità sono, piuttosto che proprietà della sua natura, l'esito della sua operazione nella storia. Ma per l'ebraismo è inaccettabile la pretesa di stringere in una formula razionalmente definita l'ineffabile vita divina.

Povertà della preghiera. I Padri siriaci, opponendosi ai monaci messaliani che per dedicarsi alla preghiera rifiutavano ogni forma di lavoro e di disciplina, giunsero a vedere nella stessa preghiera qualcosa di negativo. Mar Isacco di Ninive dice: « lamenti e prosternazioni e suppliche e orazioni del cuore e dolci lacrime e tutte le altre forme che si danno nella preghiera hanno un limite nella preghiera pura e solo fino ad essa hanno il potere di essere messe in moto. Quando abbia passato questo limite, l'intelligenza non ha né preghiera né movimenti né lacrime né potere né libertà né suppliche né desideri né brama di alcunché di quanto è racchiuso in questo mondo o nel mondo futuro ». Il passaggio dalla preghiera a ciò che sta oltre la preghiera è il passaggio dallo psichico allo spirituale, infatti « la preghiera è orazione e preoccupazione e brama di qualcosa, o salvezza dai mali di qui o futuri, o desiderio delle promesse, o domanda di qualcosa ». Mar Isacco ammette a fatica che per indicare ciò che sta oltre lo psichismo che muove la preghiera si possa parlare di «preghiera spirituale». In realtà « non si dà più preghiera, anche se si designa col nome di preghiera quel che allora succede ». Si può designarlo così solo perché più nomi possono approssimativamente valere dove non c'è « un vero nome », per ciò che « è oltre ogni nome e segno e figura e colore e forma e designazione », per l'indicibile stupore dell'abitare nella « regione degli angeli » (Mar Giovanni il solitario). Ma, a rigore, « è bestemmia che una delle creature possa dire che si prega una preghiera spirituale. Tutto quanto si prega è lungi dalla spiritualità » (Mar Isacco).

Giovanni di Dalyata descrive gli oranti come dei « vagabondi che chiedono l'elemosina per il soddisfacimento del loro bisogno ». Salvato da Cristo - dice — il fedele non è più un postulante, ma ha accesso alla « regione dei misteri », alla « perfezione che è lo stupore da Dio ». « Come si prosternerà costui alla porta per chiedere come un viandante, mentre le

chiavi della cella del tesoro sono nelle sue mani? ». Coloro che « sono entrati nella regione della ammirazione hanno acquistato potere nel mondo delle visioni, lo Spirito li ha uniti nella bellezza della ammirazione. Non si affaticano nuovamente nella preghiera, non piangono nuovamente alla porta, non gridano di lontano: “mostraci la tua bellezza!”; non chiedono al modo dei vagabondi: “distribuisccici la tua ricchezza” ». « E come colui che è divenuto uno con Cristo propriamente pregherebbe? E chi pregherebbe, dato che è figlio di Dio? Uno dunque, finché è servo, propriamente prega; quando è nato dallo Spirito è figlio di Dio e dispone della ricchezza come gli eredi e, chiedere, non chiede ».

Giovanni di Dalyata sembra dimenticare compieta-mente il figlio di Dio orante notturno sul monte, supplicante con sudore di sangue nel Getsemani e sulla croce, vagabondo che non ha neppure una tana come l'hanno le volpi, e neppure un sasso per posare la testa. La preghiera, e in particolare la preghiera biblica, vetero e neotestamentaria, è certamente una confessione di debolezza e di povertà che implora soccorso, che chiede forza e ricchezza. Anche quando è espressa in modo più mediato, con parole non di richiesta ma di ringraziamento o di lode, la preghiera - hanno ragione i Padri siriaci — non è mai disinteressata. E chi è l'uomo, per presumere di poter essere generoso con Dio?

La preghiera — dicono coerentemente i Padri — finisce quando finisce l'uomo, l'altro da Dio, la separazione dalla sua stragrande dovizia di ogni bene. La preghiera appartiene alla condizione dell'itinerante, del nomade nel deserto, dunque si consuma e viene meno nel momento stesso in cui consegue il suo effetto, in cui viene esaudita, in cui il viaggio è compiuto e la meta è raggiunta. Paradossalmente, la preghiera si sostiene tutta sul suo mancato esaudimento. Delle due l'una. O mediante la preghiera otteniamo ciò a cui aspiriamo, e pregando chiediamo, e diventiamo allora divinamente forti e ricchi; oppure restiamo deboli e poveri, ci riconosciamo tali, e solo in questo caso possiamo ancora pregare, almeno fino a quando la delusione per il mancato esaudimento non ci paralizza.

Di che tipo di morte sia morta la nostra preghiera non saprei dire. Si ripetono ancora per doverosa inerzia le

preghiere antiche, sempre più sublimandole in forma di rendimento di grazie e di lode per nascondere la rozza e vergognosa miseria del postulante, un po' sentendole o illudendosi di sentirle già sostanzialmente esaudite, e un po' sapendo che intanto non saranno mai esaudite veramente. Pregare è diventato un gesto metaforico, un fare « come se » qualcuno potesse ascoltarci. I Padri siriaci possono aiutarci inchiodandoci alla nostra contraddizione: chi oggi osa davvero credersi abitatore delle regioni angeliche? e chi d'altra parte osa ancora, sentendo la sua perdurante miseria, invocare che accada qualcosa di diverso da quel che da sempre accade?

Il Dio ebraico continua invece a pregare la povera preghiera che chiede, e forse la sua onnipotenza sta ormai tutta in questa incessante supplica. Dio cerca ancora ostinatamente la sua shekina, la sua pienezza, il compimento della sua volontà di consolazione e di pace. Non ha creato la morte (Sap 1,13) e la morte riempie il mondo, vuole la nostra salvezza (Tt 3, 5) e siamo dannati. Perciò Dio prega: il Dio vivente, non l'immutabile e impassibile essenza dei filosofi.

Giovanni di Dalyata affianca due passi veterotestamentari senza vedere la difficoltà : « il Padre vostro che è in cielo sa quel che è necessario prima che lo chiediate » (Mt 6, 8), e « pregate e non cessate » (1 Ts 5, 17). Perché si deve chiedere con tanta insistenza a Dio ciò che la sua sapienza sa esserci necessario, la sua misericordia vuole e la sua potenza può darci? I profeti avevano dato come segno dell'avvento messianico proprio la fine della preghiera, il venir meno della sua necessità per il possesso in atto di ciò che era oggetto d'invocazione: «prima ancora che chiamino risponderò, parleranno ancora e saranno già esauditi » (Is 65, 24). Il bisogno di perseverare nella preghiera testimonia della lontananza del regno di Dio, della non redenzione della nostra vita. L'avvento messianico è infatti l'avvento del tempo in cui Dio è « Dio-con-noi », e quindi non c'è più nessuna mediazione sacrale, nessuna postulazione al di qua di eccelse porte chiuse.

Gli ebrei, rimasti in mezzo alle persecuzioni ad attendere il Messia, hanno continuato per tanti secoli a pregare chiedendo umilmente cose. « Facci riposare, Signore Dio nostro, in pace e fa', o nostro re, che ci rialziamo per la vita e per la pace... Sii protezione intorno a noi e allontana da noi il nemico, la peste,

la spada, la fame, l'angoscia, l'afflizione ». « Tu sei potente in eterno, Signore che risusciti i morti, che sei grande nel concedere salvezza. Egli nutre i viventi per grazia, fa risorgere i morti con grande misericordia, sostiene i cadenti, guarisce i malati, libera i prigionieri e mantiene la sua fedele promessa a chi dorme nella polvere». «Signore Dio nostro, liberaci prontamente da ogni angustia. Ti preghiamo, fa' che non abbiamo bisogno, Signore Dio nostro, né dei doni degli uomini, né dei loro prestiti, ma soltanto della tua mano piena e aperta e santa e generosa ». Ma il credente nel Messia venuto si trova in una condizione diversa. I Padri siriaci non sono che un esempio, ma fra i più chiari, di quel che gli adoratori della messianicità divina di Gesù sono costretti a contraddittoriamente pensare.

Dal momento che in Gesù Cristo è stato redento, è diventato figlio di Dio e ha accesso alla sua casa regale, il cristiano non può non dire che sostanzialmente vive già nel possesso della forza e della ricchezza. Ma d'altra parte, continuando a fare invece l'esperienza della comune miseria, come la storia della chiesa mostra che dovevano farla i Padri siriaci, e prima di loro già Paolo, Pietro, Giacomo, Giovanni, non può non insistere nella preghiera. Mar Isacco di Ninive cerca di giustificarne la necessità, ma non trova altro che vaghe ragioni di convenienza: è opportuna una certa corrispondenza tra il momento in cui si prega, in cui cioè « l'uomo è raccolto e pronto a guardare verso Dio e a cercare e ad attendere misericordia da lui », e l'effondersi dei doni divini. Anche Abba Isaia stenta a scorgere un vero rapporto tra gli sforzi dell'asceta che si costringe, di per sé vanamente per i limiti della natura umana, al bene, e l'assoluta trasformazione che opererebbe gratuitamente in lui la misericordia di Dio. La preghiera cristiana, per i Padri siriaci ma non solo per loro, non ha una vera necessità e non ha quindi un vero significato, è in definitiva un imbarazzante segno dell'irredenzione di una vita proclamata redenta. Niente di simile alla preghiera ebraica, che giunge a mutare il decreto già pronunciato da Dio, cambiando — dice il *Talmud* — « l'attributo divino dell'ira in quello della pietà ».

La preghiera cristiana è uno dei nodi che stringono l'ibrido millenario, non ebraico e non greco, mai Atene e mai

Gerusalemme. Quale doveva essere l'oggetto di preghiera che si potesse contemporaneamente dire sempre e mai conseguito, se non quello che non ha nessuna storica ed esistenziale consistenza, ciò che « è oltre ogni nome e segno e figura e colore e forma e designazione »? I cristiani erano ormai lontani dall'orizzonte biblico, nel quale la preghiera ha contenuti concreti e riconoscibili, nomi, segni, figure, colori, forme, designazioni. Atene poteva avanzare e inghiottire. La differenza si può valutare misurando la distanza che separa il profeta dal mistico. Se il mistico è « l'illuminato che percorre la via di un'educazione spirituale e di un'iniziazione sempre più perfetta », fino a conseguire una misteriosa e indicibile unione con il divino, « nel suo senso originario la profezia è qualcosa di completamente diverso », perché « il profeta ode un messaggio chiaro », ben definito e chiaramente dicibile a tutti (Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*).

Giovanni di Dalyata, dopo averci parlato della « perfezione » che « è lo stupore da Dio », conclude così: « di fronte a ciò dirai: "non dire quel che ignori, non parlare di quel che non hai provato". E io chino il mio capo per la mia vergogna e taccio e mi rifugio nella misericordia: aiutami con la preghiera ». Il conseguimento è sempre in bilico con il non conseguimento. Mar Isacco di Ninive dichiara del resto che « a stento si trova ad ogni generazione chi si avvicini a questa scienza » delle cose divine che sta al di là della preghiera. « Preghiera continua e meraviglia in Dio » dice Giovanni di Dalyata, tutte e due le opposte cose alternativamente, sempre sul punto di misticamente trapassare nella regione degli angeli e insieme sempre sul punto di sapere la fatale miseria dell'orante. Rivelazione che è mistero e mistero che è rivelazione, luce che è oscurità e oscurità che è luce. Perché a rigore il credente cristiano non può dire né una cosa né l'altra, e non può non dire una cosa e l'altra. La contraddizione che sboccherà nel « simul iustus et peccator » luterano.

Nella Bibbia la violenza appartiene, molto più che agli uomini, a Dio. Ma teologi ed esegeti hanno cancellato le guerre di Jahvè, che sono tanta parte dell'antico Testamento, e hanno dimenticato le molte pagine violente del Nuovo, relegando

tutto nel luogo insignificante dei residui di una mentalità superata. Questo accade sulla via, già tutta o quasi tutta percorsa, della dissoluzione ecclesiastica della rivelazione biblica. Ma se non accettiamo come risolutiva questa dissoluzione, che cosa rivela la violenza di Dio?

« L'orgoglio non è fatto per l'uomo, né l'ira violenta per i figli della donna » (Sir 10, 18). Ma la violenza, che a prima vista sembra appartenere ai forti, più in profondità è un segno di debolezza. Anche il *Tao* insegna che l'assoluto potere non ha bisogno di ricorrere all'imposizione violenta. La Bibbia dice di Dio: « tu hai pietà di tutti, perché puoi tutto » (Sap 11, 24); se dunque Dio deve ricorrere alla violenza, la quale non ha pietà di tutti, è perché non può tutto. Violenza e pietà appartengono entrambe a Dio, perché tutto appartiene a Dio, e all'uomo solo in quanto è fatto a sua immagine e somiglianza. Ebbene, la violenza di Dio rivelata dalla Bibbia è la rivelazione della sua imperfetta potenza, della sua mancanza di potere, del suo doversi sporcare le mani. Questo forse, più ancora che lo scandalo di fronte alla violenza, spiega perché quella rivelazione sia stata ignorata, lasciata cadere : Dio, per essere veramente rassicurante, dev'essere assolutamente onnipotente. Il Dio biblico diventa allora il pascaliano « Dio dei filosofi », assumendo l'onnipotenza dell'ananke greca, ibridamente sovrapposta al suo essere Dio di tenerezza e di pietà.

Elezione e reiezione. Anche in epoca precristiana il chiuso monoteismo ebraico, legato a costumi particolari e a un forte senso di coesione del gruppo, suscitava sospetti e avversioni. Ma l'accusa di deicidio, che già i vangeli tendono a riversare sugli ebrei scagionandone i romani, è certamente la causa scatenante di una repulsione destinata a durare millenni, con conseguenze alle quali non si osa neppure pensare.

La capitale accusa di deicidio, che non poteva ovviamente avere un preciso senso giuridico, ha superato presto anche i limiti dell'etica per sconfinare nella biologia. Un completo capovolgimento ha fatto del popolo eletto il popolo reietto, e le cause della reiezione sono state concepite come connaturate alla congenita inferiorità della stirpe. Non si può dire che in questo si ha una semplice inversione meccanica; perché

secondo la Bibbia l'elezione non consegue dalle qualità naturali del popolo, ma dalla gratuita scelta di Dio. Questo resta vero sebbene il giudaismo - come ammettono suoi autorevoli rappresentanti - conosca anche irrigidimenti o degenerazioni che assomigliano pericolosamente a quello che sarà il moderno razzismo.

Mentre Mosè riceve da Dio sul monte le tavole della Legge, il popolo ebreo rimasto solo si fabbrica un idolo d'oro a forma di vitello e l'adora. L'adorazione dell'idolo, nel momento stesso in cui Dio dà la sua Legge, è stata sentita dalla stessa tradizione ebraica come una specie di peccato originale che grava sul popolo fin dall'inizio della sua storia. Malgrado tentativi, ad opera di maestri ebrei, di attutire la responsabilità della colpa, il racconto biblico e i suoi interpreti l'hanno dichiarata e riconosciuta. I profeti tuonano continuamente contro il popolo dalla dura cervice, ribelle alla volontà di Dio. Ebbene, questo coraggio di guardare alla propria miseria è costato secoli di lacrime e di sangue : proprio la storia del vitello d'oro, e le rampogne dei profeti che da quell'episodio traevano origine, hanno offerto le armi alla polemica cristiana contro il popolo deicida.

Già nella prima metà del secondo secolo, per l'anonimo autore della *Lettera di Barnaba* le tavole della Legge che Mosè scese dal monte spezza con ira di fronte agli idolatri significano che l'alleanza di Dio con gli ebrei veniva rotta, abolita. Dunque, nel momento stesso in cui doveva essere stipulata. Gli ebrei sono perciò da sempre infedeli ed empi, da sempre separati da Dio, da sempre nemici di Dio. Le seconde tavole che Mosè riceverà risalendo sul Sinai, ma questa volta non più « scritte dal dito della mano di Dio » (Es 32, 16), vennero di conseguenza interpretate — sulla base di un difficile versetto di Ezechiele, nel quale Dio dice di aver dato al popolo « precetti non buoni e prescrizioni per le quali non vivano » (20, 25) - come una negativa legislazione soltanto ritualistica, adatta a un popolo grossolano e servile.

Quando il cristianesimo trionfa nella storia, cade un sipario tra le due religioni prima accomunate da un'analoga emarginazione di fronte all'impero, e il contrasto si fa duro e definitivo. I cristiani volgono le spalle all'ebraismo che li aveva generati. Allora la crocifissione del figlio di Dio appare come lo

sbocco fatale del gesto blasfemo compiuto dagli ebrei adorando il vitello d'oro. L'accusa dilaga e si carica: gli ebrei sono irresistibilmente attratti dall'idolo che è materia e ricchezza perché sono il popolo carnale, sordo a tutto ciò che è spirituale, sono una stirpe segnata da un'ineliminabile inferiorità. La spiritualità monastica dominante nella chiesa vede ormai tutto secondo il modello ellenistico dell'opposizione fra carne e spirito, allontanandosi così decisamente dalla rivelazione biblica. Tra il quarto e il quinto secolo san Giovanni Crisostomo, il grande Padre della Chiesa, scrive le espressioni più violente contro il popolo ebreo, il quale non ha mai, è vero, pensato all'ascesi angelicante. « Ebrei insensibili, stolti, sempre anelanti alla carne e incuranti della virtù » ; « gli animali bruti, inatti al lavoro, divengono atti al macello. Il che vale anche per loro : resi inutili al lavoro, sono diventati adatti al macello ». La sorte ebraica nei paesi cristiani oscillerà da allora in poi sempre fra gli estremi della servitù e dell'aperta persecuzione. Se i cristiani hanno avuto fin dai primi secoli bisogno dell'antitesi « carnale » costituita dagli ebrei per definirsi — come è stato notato — nel loro ruolo « spirituale », lo stesso schema si trova sostanzialmente intatto in Hegel, in Feuerbach, in Marx, in Nietzsche. E si ritrova lungo tutti questi secoli, come ha scritto Sartre, nelle masse diseredate che hanno sempre avuto bisogno, per sentirsi umane, d'innalzarsi sul gradino costituito dalla stirpe subumana dei giudei.

Bisognerà attendere Lutero, che tuttavia ha contraddittoriamente scritto un libello antiebraico, per recuperare il senso biblico di « carnalità ». La quale non consiste — dice Lutero — nel « giacere insieme » e nel « soddisfacimento del desiderio », bensì « nell'idolatria, cioè nel sommo e nel massimo della sapienza umana », che Lutero vedeva attuarsi nella sostanziale infedeltà al Vangelo dell'orgogliosa chiesa rinascimentale. Ma bisogna ricordare anche un'altra fondamentale accezione biblica, questa volta in positivo, di « carnalità », come tenerezza verso ciò che è debole e inerme. Ancora nel secolo scorso, nel ghetto di Roma, « carnale » poteva dirsi di chi si fa carico delle pene altrui, di chi è compassionevole.

Dal punto di vista teologico il rapporto del cristianesimo

con l'ebraismo resta irrisolto perché è tale anche nel nuovo Testamento: Paolo dice nella Prima lettera ai tessalonicesi che i giudei « non piacciono a Dio e sono nemici di tutti gli uomini,... ma ormai l'ira è arrivata al colmo sul loro capo » (2, 15-16), e nella Lettera ai romani conferma invece il permanere dell'elezione divina, perché « i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili » (11, 29).

Il Sole invitto. Alla mezzanotte tra il 24 e il 25 dicembre, nell'antica Alessandria, si compiva l'iniziazione di certi neofiti pagani. All'alba una processione usciva da una grotta incontro alla prima luce portando una statuetta di bimbo, simbolo dell'infanzia del sole, che da quel momento in poi avrebbe cominciato a levarsi sempre più alto col progredire della stagione. Si gridava con esultanza: «la Vergine ha partorito, la luce cresce! ». Un rito simile veniva celebrato, sempre ad Alessandria, anche nella notte tra il 5 e il 6 gennaio.

La celebrazione della nascita di Cristo, non fissata dalla tradizione a una data precisa, si afferma nella chiesa solo tardivamente, e in connessione, più che in contrapposizione, con feste pagane. Cristo, Sole di Giustizia, viene identificato con le antiche divinità solari. La tenebra è fugata, il sole rinasce nel buio della più lunga notte invernale. Papa Leone, nel quinto secolo, aveva ragione di lamentare che il giorno di Natale i cristiani « prima di entrare nella basilica del santo apostolo Pietro si soffermano sui gradini, si girano verso il sole nascente, e piegando la nuca s'inchinano per rendere omaggio al suo splendente disco », commovendosi « non a motivo della nascita di Cristo, ma piuttosto per il risorgere del sole ». È vero però che l'assimilazione tra Cristo e il sole, ricorrente nei Padri della chiesa, rivelava già un atteggiamento religioso profondamente intriso di misticismo solare. E le plebi agricole cristiane non meno di loro sentivano intensamente il sacro mistero degli astri che scandiscono i ritmi naturali.

Le grandi feste cristiane, prima di rivestire il simbolismo pagano, erano modellate sulle feste ebraiche, che a loro volta avevano trasformato il calendario cananeo delle festività: «uno dei fatti più importanti nella storia della religione è stata la trasformazione delle festività in commemorazione di

avvenimenti storici. Le festività dei popoli antichi erano intimamente legate alle stagioni... Nell'ebraismo la Pasqua, in origine festività della primavera, divenne celebrazione dell'esodo dall'Egitto; la festa delle Settimane, un'antica festività della mietitura alla fine del raccolto del grano, divenne celebrazione del giorno in cui fu data la Torà sul Sinai; la festa delle Capanne, un'antica festività della vendemmia, commemora il soggiorno degli israeliti nelle capanne durante la loro permanenza nel deserto » (Abraham Joshua Heschel, *Il sabato*). Con il ritorno delle feste cristiane all'orizzonte della religione cosmica si ridissolve la rivelazione biblica. La commistione con il simbolismo cosmico, conseguenza e causa insieme della penetrazione del cristianesimo in aree culturali lontane dalla Palestina, ne altera sincretisticamente i significati. Del Natale è andato in gran parte perduto proprio ciò che era fondamentale, e cioè il senso dell'umile nascita del Messia come inizio della perfetta manifestazione escatologica di Dio.

Massa damnationis. A Milano, Agostino ormai catecumeno abbandona la donna d'umile condizione con la quale conviveva da quindici anni, per consentire — come pare — al desiderio della madre, santa Monica, che preparava per il giovane e già celebre retore un matrimonio socialmente degno. La donna abbandonata, una cristiana di cui non ci è stato tramandato il nome, ritorna in Africa lasciando ad Agostino il figlio, e facendo voto di non conoscere altro uomo. Ma Agostino, incapace di vivere solo, prende un'altra compagna. Il figlio, Adeodato, morirà giovanetto, e Agostino diventerà vescovo. Elaborerà una concezione della salvezza cristiana che mette in primo piano Tesigenza ascetica di liberarsi dal peso della carne con le sue passioni; ma nella sua lunga vita confesserà ripetutamente, con umiltà e con turbamento, o quasi con rabbia, di non averla mai del tutto soggiogata.

Convergono in Agostino una moltitudine di esperienze culturali, storiche, esistenziali che in lui ricevono non un'ordinata composizione ma un reciproco legame, e un segno comune e indiscutibilmente nuovo. Questo inconfondibile segno agostiniano non solo segnerà il medioevo, che si svolge

si può dire tutto all'interno dell'orizzonte da lui visto e percorso, ma attraverso il francescanesimo e la riforma luterana giungerà ad animare le istanze più profonde e più lacerate del pensiero moderno.

In epoche diverse della sua vita Agostino fa l'esperienza del fondo punico della sua Africa, della romanità nei suoi vari aspetti, del manicheismo che attinge alle sotterranee oscurità dell'incontro ellenistico tra mondo classico e Oriente, della filosofia greca, del cristianesimo; e attraverso il cristianesimo delle scritture ebraiche. Vive a Cartagine, a Roma, a Milano; fa il retore e aspira a successi mondani; ricerca il piacere fino al punto di chiedersi se la felicità non possa consistere nel piacere corporeo continuo, senza timore di perderlo; si dà a vita ascetica nella piccola comunità di Cassiciaco; da vescovo conosce i problemi di governo, i pubblici dibattiti teologici, le dure polemiche con pagani ed eretici di vario genere, e anche con aggressivi e permalosi difensori della causa cattolica, come san Girolamo. Vicino al popolo ma anche a personaggi ricchi e influenti, vede il disfacimento dell'impero, Roma saccheggiata dai goti di Alarico, e nel 430 muore nella sua città episcopale, Ippona, assediata dai vandali.

A unificare tutti questi disparati elementi è, almeno a prima vista, un cristianesimo letto con occhi neoplatonici. Agostino confessa candidamente d'aver scelto, col cristianesimo, la filosofia migliore. Come se si trattasse di scegliere tra diversi sistemi sostanzialmente omogenei e perciò confrontabili tra loro, come se la fede cristiana potesse essere — altri, come san Clemente Alessandrino, l'avevano pensato prima di lui — il frontone posato sulle colonne innalzate dagli sforzi speculativi dei filosofi.

Eppure il monaco agostiniano Lutero troverà in Agostino interprete di Paolo il fondamento del suo netto opporre la fede nella croce di Cristo, come unica salvezza, alle glorie dell'umana ragione. Agostino dopo aver a lungo difeso il libero arbitrio era diventato infatti nella polemica contro Pelagio un suo sostanziale negatore, tanto che da vecchio scriverà nelle *Retractationes* : « mi affaticai in favore del libero arbitrio, ma la grazia di Dio vinse ». Agostino che era uscito dalle strettoie manichee negando realtà ontologica al male, lo sentì sempre incombere con terribile potenza. Combattè l'intransigente

purismo dei donatisti, ma dal donatista Ticonio derivò tratti fondamentali del suo pensiero. Sentì fortemente che la verità di Cristo non può essere né imposta né sostenuta con l'aiuto del potere civile, ma finì per sancire il diritto-dovere del principe di perseguire gli eretici, perché senza l'appoggio del potere statale la chiesa cattolica non si sarebbe potuta mantenere. La vastissima opera di Agostino rivela numerose contraddizioni, e a superarle componendole in unità non è certamente il suo cristianesimo neoplatonico o neoplatonismo cristiano, che appare così vistosamente in superficie. Piuttosto, l'unificazione sta nel senso tragico che attraverso le contraddizioni e l'insoddisfazione per tutte le possibili risposte si fa strada in lui ed esplode verso la fine della sua vita. Agostino approda infatti a un cupo sgomento di fronte all'infelicità della condizione umana, a un'angoscia mortale. Dalla sua più matura dottrina teologica deriva la tetra conseguenza della dannazione eterna dei bambini morti senza battesimo. Mentre intorno a lui l'impero crolla, al rimpianto pagano per gli antichi dèi che avevano fatto la potenza di Roma Agostino oppone — nella *Città di Dio* — la visione dell'umanità come « massa damnationis », nella quale attraverso le generazioni si moltiplica fatalmente il peccato d'origine: un immenso crogiolo dal quale uscirà al momento della catastrofe finale, e secondo il decreto dell'inscrutabile predestinazione divina che ignora i meriti, il piccolo numero dei salvati, che andranno a colmare i vuoti lasciati nelle schiere celesti da Lucifero e dai suoi angeli ribelli.

Per questa tragica via si compie, in Agostino, la prima grande tappa del passaggio dall'orizzonte teoretico e apatico del pensiero antico, contemplatore delle eterne essenze, all'orizzonte della passione per la concreta esistenza e pena dell'uomo nella storia. Modellato soprattutto secondo l'esperienza agostiniana, il medioevo sarà come lui, dietro l'apparente ordine, pieno del fermento d'inquiete e lacerate speranze. Da esse nascerà l'ambiguo sogno moderno.

L'ordine sacro, qualunque ordine sacro, elude lo scandalo del male, e mediante tale elusione acquista il suo titolo di credito mondano. Il suo compito consiste nel convincere che la

realtà del mondo è, per l'appunto, un ordine sacro, dove tutto cioè accade secondo i divini decreti, che dispongono ogni cosa per il meglio. Se il terremoto di Lisbona ha potuto scuotere in Voltaire la fiducia nel migliore dei mondi possibili, se per Dostoevskij niente e nessuno, nemmeno Dio, può giustificare le lacrime di un bambino che soffre, per l'uomo dell'ordine sacro, questo progenitore del borghese con le sue sicurezze, tutto invece è perfettamente logico e perfettamente giustificato per definizione.

Ma il cavaliere della fede dice a Giobbe : « difendi la tua disperazione dalle mani dei tuoi amici. Guai a chi sfrutterà i beni delle vedove e degli orfani, ma guai anche a colui che abilmente inganna chi soffre e gli nega perfino il tenue conforto di dare sfogo al suo dolore e di “contendere” con Dio » (Kierkegaard, *La ripresa*).

Proprio la « tolleranza repressiva » del sincretismo pagano-cristiano medievale si può dire che offra un esempio di società pluralistica. Monistico, dietro l'ostentata apparenza pluralistica, è invece il mondo moderno, che non ha mai rinunciato all'idea d'imporre un modo unico di pensare e di vivere a tutti gli uomini, all'idea cioè di costruire sulla terra il regno perfetto che per i medievali stava ancora nei cieli. Il pluralismo può essere oggi un ideale proprio perché non è reale.

Attraverso cistercensi, gioachimiti, francescani, il moderno sentimento della natura come luogo ideale è nato storicamente dall'attesa escatologica. La natura, che era per i medievali un compatto tessuto di simboli alludenti all'ulteriore vera realtà immutabilmente eterna, comincia a diventare il giardino e il regno dell'uomo con i cistercensi, che smesso l'abito nero comune ai monaci e agli antichi filosofi, e indossato l'abito bianco, sentendo l'appressarsi dell'età messianica escono dalla clausura badiale e riempiono e rendono feconde le campagne. Gioacchino da Fiore, che era stato cistercense, annuncia alle porte la terza età, in cui i fedeli possederanno una terra dove scorreranno il latte e il miele. Per gli spirituali francescani,

Francesco è il cherubino, l'alter Christus che sta sul limitare della nuova e perfetta età; in lui perciò la natura è riconciliata e sorella. Jacopone potrà dire: « terra, erbe con lor colori, — arbori e frutti con sapori, / bestie, miei servitori, — tutte en mia befolcaria. / Acque, fiumi, la-chi e mare, — pescetegli e lor notare, / aere, venti, ucel volare, — tutti me fonno giollaria. / Luna, sole, cielo e stelle — fra i miei tesor non son covelle... ».

Pazzo nel mondo. La giovanile esperienza di Francesco d'Assisi gli aveva fatto vedere un mondo disordinato, ingiusto e violento, nel quale riconobbe il fallimento deirordo christianus. L'uomo gli apparve dunque fundamentalmente solo nella sua nudità che si confronta con la nudità di Cristo crocifisso.

L'originalità francescana si coglie nettamente se si paragona il francescanesimo con la spiritualità benedettina nata dall'incontro del monacheSimo con la romanità, che aveva dominato l'Occidente lungo tutto il medioevo. Nella statica società gerarchica medievale l'uomo considerato cristiano per eccellenza, il monaco, era il cantore delle lodi di Dio. La sua giornata era scandita dal ritmo sempre uguale del cosmo, percepito come la manifestazione sensibile del divino. Il monaco non viveva nella storia ma nel cosmo, i suoi gesti misurati e composti appartenevano all'armonia delle sfere celesti che avvolgono la terra e delle schiere angeliche che le muovono. La sensibilità francescana è ormai lontana da quel modello, e segna il passaggio a un orizzonte completamente diverso, a un diverso tipo di civiltà e di società, caratterizzato dall'intenso dinamismo che segnerà tutta l'epoca moderna. Questo trapasso storico, fenomeno unico e senza analogie, non è l'opera del francescanesimo, è preparato dal secolare fermento delle sette eretiche e si sviluppa con le autonomie comunali e l'avvento dell'economia mobiliare; ma il francescanesimo è il punto in cui si rende evidente il capovolgimento, e se ne prende coscienza.

Il « frate », il « fratello », non è più un « monaco », un « solo », che abita lontano dagli uomini in luoghi poco accessibili, ma va tra la gente a rendere la sua testimonianza. La contemplazione non è più contrapposta all'azione, e il lavoro,

che ancora per san Benedetto era soprattutto un rimedio per sfuggire alle tentazioni dell'ozio, comincia a ricevere quella valutazione positiva che sarà poi moderna. Francesco, nella *Regola non bollata*, stabilì infatti lo stretto obbligo del lavoro manuale, mentre l'elemosina, alla quale siamo abituati a riferire l'uso francescano, era consentita ai frati solo quando non trovando da lavorare non potevano procurarsi altrimenti l'indispensabile per vivere. Suscitò scandalo, al suo tempo, l'autorizzazione data nella stessa *Regola* da Francesco ai suoi frati di « prendere tutti i cibi che gli uomini possono mangiare », contro le norme ascetiche stabilite dalle antiche regole monastiche. Non è che un altro dei tanti segnali che mostrano la desacralizzazione operata da Francesco. Nessun rigido confine passa più tra sacro e profano, ma una radicale uguaglianza accomuna tutti gli uomini, sacerdoti e laici, santi e peccatori, fedeli e infedeli, e li unisce a tutte le creature.

Nemico dei libri, Francesco non elaborò esplicitamente nessuna teologia, e tuttavia l'unica vera novità teologica accaduta in venti secoli comincia a manifestarsi in lui. In lui si compie la prima e decisiva « rivoluzione copernicana », quella che ha posto come scenario della vita umana non più l'ordine garantito dall'onnipotenza divina, ma il rischio dell'esistere nel mondo, in cui l'uomo deve operare a imitazione del Dio debole e crocifisso. Quello che era il luogo privilegiato della sapienza sacra, per innalzare l'uomo verso l'altissimo Dio creatore, reggitore, giudice dell'universo, si capovolge in Francesco nel luogo della follia di Cristo di cui il credente deve farsi imitatore. Racconta la *Leggenda perugina* che al capitolo generale detto « delle stuoie », richiesto dal cardinale protettore dell'ordine Ugolino da Ostia, futuro papa Gregorio IX, di « seguire i consigli dei frati dotti », i quali « facevano riferimento alle regole di san Benedetto, sant'Agostino e san Bernardo, che prescrivono questa e quest'altra norma al fine di condurre una vita religiosa bene ordinata », Francesco rispose: «fratelli, fratelli miei, Dio mi ha chiamato a camminare la via della semplicità e me l'ha mostrata. Non voglio quindi che mi nominiate altre regole, né quella di sant'Agostino, né quella di san Bernardo o di san Benedetto. Il Signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi pazzo nel mondo: questa è la scienza alla quale Dio vuole che ci dedichiamo ». Francesco

non si fa povero nel senso elevato e nobilmente ascetico conosciuto già dagli antichi filosofi pagani, i quali rinunciavano a molti beni non indispensabili, che in quanto tali suscitano preoccupazioni e turbano la pace dell'animo; non si fa povero come gli antichi monaci, che attraverso il disprezzo delle basse cose materiali accedevano a sublimi realtà spirituali. Francesco si fa povero di una povertà non saggia ma folle, nella ferma volontà di essere come gli altri poveri senza distinguersi da loro in nulla, vivendo tra persone disprezzate, deboli, malate di contagiose malattie ributtanti. Infinite acque sono passate sotto questi ponti, ma attraverso l'influsso esercitato dal volontarismo della scuola filosofica francescana si può ancora riconoscere, nella follia moderna che abbandonato ogni garantito fondamento si getta in un'esistenza storica aperta al rischio supremo del non senso e del nulla, l'ultima incarnazione della follia di Francesco abbandonato alla croce, alla condivisione dell'assoluta insicurezza dei poveri che incontrava lungo le strade.

Sine glossa. La *Leggenda perugina*, uno tra i pochi testi che ci fanno davvero toccare la vita di Francesco e le origini francescane, riporta queste parole che Cristo avrebbe rivolto al santo : « Francesco, nulla di tuo è nella Regola, ma ogni prescrizione che vi si contiene è mia. E voglio sia osservata alla lettera, alla lettera, alla lettera! senza commenti, senza commenti, senza commenti ». Queste parole sono direttamente riferite alla regola francescana, il cui primo testo sarebbe stato dettato a Francesco da Cristo stesso. Nella complicata e oscura vicenda delle sue successive formulazioni, un punto fermo è costituito dalla *Regola non bollata*, che comincia con queste parole : « nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen. Questa è la vita del Vangelo di Gesù Cristo ». Ed è certo che nelle intenzioni di Francesco la regola non dovesse essere altro che un compendio del Vangelo. Vangelo e regola coincidono, la decisa intransigenza di Francesco nell'esigerne l'osservanza *sine glossa*, cioè secondo lo stretto significato letterale delle parole, ha il suo vero senso in tale coincidenza.

Questo è in completa antitesi con la lettura che del Vangelo si faceva nei secoli che precedono Francesco. Nel medioevo

prevalse in definitiva sempre l'atteggiamento speculativo sull'esame diretto dei testi, la logica e la sistematica nei confronti dell'esegesi. Seguendo le orme degli antichi Padri, il senso letterale e storico veniva ad essere sottovalutato e trascurato a favore del senso traslato, secondo un metodo che risale almeno a Filone di Alessandria. Il senso letterale era trasceso dai tre sensi spirituali, l'allegorico, il morale e l'anagogico o mistico. Il criterio di lettura era rigidamente formulato: *litera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quo tendas anagogia*. Delle due scuole - l'alessandrina che aveva direttamente subito l'influsso filoniano, e l'antiochena, più aderente alla lettera del testo, ma certo in una misura pur sempre molto relativa — nel medioevo era decisamente prevalsa la prima, e un allegorismo sfrenato aveva condotto a vere e proprie stravaganze, di cui i dotti amavano compiacersi. Testimonianze di un tipo di lettura diverso sono rare : l'abate benedettino Ruperto di Deutz (morto intorno al 1130) nei suoi commenti allegorico-mistici alla Scrittura si diffonde spesso in considerazioni storiche, qualche volta originali e perfino audaci. Alla sua esegesi va ricondotta quella di Gioacchino da Fiore (morto nel 1202), che con la sua profezia delle tre età avrà poi una parte cospicua nell'alimentare le tendenze dei francescani « spirituali ».

Ma è Francesco a separare nettamente il « senso letterale » del Vangelo, e della Scrittura in genere, dalle interpretazioni che vi aggiungono i cosiddetti « sensi spirituali », e a far leva decisamente, anzi esclusiva-mente, su di esso. Nella *Vita prima*, il suo biografo Tommaso da Celano racconta che Francesco, quando dopo la conversione abitava e riparava con le sue mani la chiesa di Santa Maria della Porziuncola, ascoltandovi alla messa il Vangelo della missione degli apostoli, inviati da Cristo senza né oro né argento, né bisaccia, né pane, né bastone, né calzari, « non sopporta indugio alcuno a mettere in pratica fedelmente quanto ha sentito » : si scioglie dai piedi i calzari, abbandona il suo bastone e si rende in tutto e per tutto privo di qualunque cosa, al di fuori di un ruvido saio e di una corda. Francesco non soltanto compie questo e altri gesti di perfetta e perfettamente paradossale obbedienza sine glossa al Vangelo, ma consapevolmente eleva questo radicale modo di leggere senza mediazioni il Vangelo per metterlo in pratica a unico

modo legittimo, sebbene fosse così lontano da quello tradizionale. « Affermava che questo metodo di apprendere e di leggere è il solo fruttuoso, non quello di consultare migliaia e migliaia di trattati ». Questo comprendere per agire, questa parola-azione (davar), riporta all'orizzonte biblico, e potrebbe confermare l'illuminante ipotesi secondo la quale Francesco sarebbe di stirpe ebraica.

Francesco « spesso scioglieva con una sola frase questioni dubbie, e senza profusioni di parole dimostrava grande intelligenza e profonda penetrazione » della Scrittura; e tuttavia prima di rispondere a chi l'interpellava a proposito di qualche passo scritturale si dichiarava ignorante e perciò incapace di dare un'interpretazione. La vera comprensione è posta così all'estremo opposto della dotta interpretazione, la quale è sempre affetta dall'insidia della « scienza che gonfia » (1 Cor 8, 1). È ancora la *Leggenda perugina* a raccontare l'episodio del novizio che si rivolge a Francesco, seduto davanti al fuoco a riscaldarsi, per chiedergli il permesso di avere un salterio, essendone lettore devoto e appassionato. Francesco, che non volle mai tenere presso di sé alcun libro, gli risponde : « quando avrai ottenuto il salterio, bramerai e vorrai il breviario; avuto il breviario, ti pianterai in cattedra come un prelado e ordinerai al tuo fratello: "Ehi, portami qua il breviario!". E dicendo queste parole il santo, acceso in spirito, raccolse della cenere e se la sparse sul capo, dicendo a se stesso: "Io, io il breviario! io, il breviario!"

E intanto che ripeteva questa esclamazione, veniva come frizionandosi la testa». Nello stesso episodio, Francesco paragona il rapporto fra la lettura del Vangelo per viverne l'urgente immediatezza e la lettura dotta al rapporto che secondo le parole di Gesù c'è tra la piccola cerchia dei discepoli ai quali « è concesso di conoscere il mistero del regno di Dio » e « gli altri », ai quali « viene proposto in forma di parabole » oscure e incomprensibili (Mt 4, 11). Quanto a coloro che vorranno affidarsi alla scienza per approfondire la comprensione della Scrittura, Francesco ne profetizza la sorte all'interno della stessa famiglia francescana: « accadrà loro che proprio mentre supponevano di imbevversi di maggior devozione e accendersi d'amore di Dio con la conoscenza della Scrittura, appunto da qui sarebbero restati interiormente freddi

e quasi vuoti ».

Dopo Francesco il Vangelo verrà letto con occhi diversi: non si tornerà più alle letture antiche e medievali. Il senso letterale giungerà via via, in un processo che culminerà nell'esegesi moderna, a cancellare del tutto i « sensi spirituali ». Un momento significativo di questo itinerario si ha con il normanno Niccolò di Lira (morto nel 1349), appunto un francescano, che scrisse un commento all'intera Bibbia fondato sul presupposto che la base di ogni lettura dev'essere sempre il senso letterale. Il Lirano — che aveva per lo meno qualche cognizione di ebraico e che alcuni ritengono ebreo di stirpe - fece passi importanti verso la comprensione dei testi, e per questa sua aderenza alla lettera fu salutato come « doctor planus » e « utilis ». Con ragione, la lettura che dei testi sacri farà Lutero, così lontana ormai dai « sensi spirituali », è stata collegata all'opera del Lirano : « si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset ».

La mistica come enosis, via unitiva, conoscenza sperimentale del divino, è nel cristianesimo un fenomeno tardivo. Comincia con lo Pseudo Dionigi mezzo millennio dopo Cristo, in Oriente. In Occidente, la mistica renana si sviluppa quasi improvvisamente alle soglie del moderno, come reazione agli eccessi della speculazione scolastica, e sono moderni i grandi mistici spagnoli. Prima, mistici come Gregorio Magno e Bernardo di Chiaravalle, e ancora Caterina da Siena, scelgono non di rado Marta in luogo di Maria. E del resto anche dopo, come mostra la vita di Teresa d'Avila.

A cominciare già da Agostino i mistici occidentali portano paradossalmente una continua attenzione a se stessi, come indica il fatto che i loro scritti sono tanto spesso autobiografici. Non c'è discorso se non intorno alle vicende di quell'anima che anela a perdersi in Dio. Proprio perché c'è estraneità di fondo tra fede biblica e atteggiamento mistico, tale atteggiamento non può essere assunto, nell'orizzonte cristiano, se non deformato nel senso di un'attenzione al particolare della propria storia personale, la quale ha un rapporto con l'annuncio salvifico della fede, e anche, di conseguenza, una sostanziale omogeneità nei confronti del moderno anelito a

una storia che salvi l'uomo.

Inoltre la mistica cristiana, in quanto comunione con il Dio crocifisso, è sempre vicina al dubbio e al terrore di essere abbandonati, anziché misticamente abbandonarsi. Il mistico dell'Oriente è un asceta vittorioso, il mistico cristiano, non di rado attivissimo nel mondo, è passivo di fronte a Dio, e la sua notte oscura - come è stato notato - ha una forte carica nichilistica.

« La mistica in quanto tale, in fondo, nella storia della religione non si presenta affatto. Non vi è una mistica in sé, ma una mistica *di* qualcosa, la mistica di una determinata forma religiosa : la mistica del cristianesimo, la mistica islamica, la mistica dell'ebraismo, ecc. Doveva essere riservata ai tempi moderni la scoperta di qualcosa come un'astratta religione della mistica in assoluto. Ciò può esser dipeso dalla tendenza al panteismo che negli ultimi anni ha caratterizzato, molto più fortemente di prima, il pensiero su argomenti religiosi... La mistica si manifesta in quello che forse può essere chiamato il periodo romantico della religione... Il mistico con i termini di creazione, rivelazione e redenzione - per nominare solo poche parole grosse della nostra religione — non intende affatto più quello che era il loro significato originario... Per il mistico la rivelazione non è più un fatto storico accaduto una volta sola, irripetibile, che in un determinato momento della storia ha definito per sempre il contatto immediato di Dio con l'umanità. Senza smentire il fatto della rivelazione storica, il mistico considera la fonte della conoscenza e dell'esperienza religiosa che scaturisce nel suo cuore come sorgente di conoscenza, a parità di diritti, accanto alla rivelazione. O, per dirla altrimenti, la rivelazione si trasforma da atto accaduto una volta sola in atto che continuamente si ripete. Il mistico cerca di collegare questa nuova rivelazione con le fonti dell'antica: sorge così la nuova interpretazione mistica dei testi canonici delle grandi religioni. La rivelazione originaria della quale la comunità era stata fatta partecipe, quella, per così dire, rivelazione pubblica del Sinai, appare - all'intendimento del mistico — come velata e non spiegata. Solo la rivelazione segreta è per lui quella effettivamente aperta e decisiva »

(Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*).

Se è così, allora guardata dal punto di vista dell'originaria rivelazione biblica la mistica è l'ultimo stadio della sua dissoluzione, e va letto tragicamente, in senso storico, l'approdo del mistico alla « notte oscura », al « nulla ».

Rivelazione di Dio, anziché nella parola, nella voce, o anziché nella voce nel silenzio. Ma resto attaccato alla parola, perché la parola, e non la voce, non il silenzio, può patire scacco.

La pala di Isenheim. Nella *Crocifissione* che verso il 1515 Mathis Griinewald ha dipinto per la pala dell'altare di Isenheim, ai piedi della croce il Battista, che ha nella mano sinistra un libro aperto, con l'enorme dito indice della destra addita il crocifisso. Una scritta dice: « illum oportet crescere me autem minui » (Gv 3, 30). Secondo Guido Ceronetti, il Battista « è perfettamente indifferente, un corifeo al di là del tempo tragico. Tiene in mano la parola sacra e indica il Sacrificato, secondo l'ortodossia evangelica, come il predestinato a superarlo ». A me il volto intento di Giovanni non appare indifferente, e il suo dito mi sembra mostrare quasi con sarcasmo il tragico paradosso della croce, per il quale crescere vuol dire essere innalzato sul patibolo come uno schiavo fuggitivo (Fil 2, 7-9). Nel pannello grunewaldiano della *Tentazione*, se può valere un confronto, c'è un'altra scritta: « ubi eras, Jhesu bone, ubi eras? Quare non affluisti ut sanares vulnera mea? ».

Nel museo di stato di Berlino ovest l'arte medievale tedesca è esposta accanto all'arte bizantina, e il contrasto esplode violento. Ori, fiori e ali di splendidi angeli in questa; flagellazioni, crocifissioni e quasi macabre pietà in quella. La *theologia crucis* luterana era già, non nell'aria, sulla terra. E Grunewald, uomo malinconico e introverso la cui pittura piaceva a Melantone, era certamente vicino alla Riforma. Ma Ceronetti guarda altrove. Dinanzi a Grunewald — dice — « il primo errore da evitare è quello di essere uno spettatore di forzatura psicologica e di sensibilità moderne ». Bisogna

demodernizzare Grunewald per darne una « lettura gnostica, non dolorizzante e non teologizzante, che interpreta l'Isenheim come lo strumento di una conoscenza superiore ». Cristo non è « un uomo, è un Dio che muore per risorgere; dunque, *non muore* », è « un Dio di luce che fuori dalle sbarre della storia s'incarna senza incarnarsi e muore senza morire... Non è un Messia venuto a soffrire una volta per tutte, è l'annuncio che il mondo, voragine di dolore, non è che una drammatica illusione, un non-essere che patisce ». A sostegno di questa lettura, Ceronetti contrappone alla crocifissione la *Resurrezione*, sempre dell'altare di Isenheim, come suo glorioso trascendimento. La *Resurrezione* ha lì « il colore della gloria divina. Il Dio risorge in un cerchio di arcobaleno » : « l'artista ha concentrato la sua potenza sulla diafanità celeste e l'emanazione luminosa della figura divina, quasi avesse udito Plutarco parlare di Osiride egizio e dei suoi riti ». Anche qui i miei occhi vedono altro: Cristo racchiuso in un piccolo alone di luce contro un cielo tenebroso, un volto slavato e fisso, e il gesto di ostendere le piaghe vistose.

Invoco un testimone, Canetti, che dalla pala di Isenheim è stato sempre intensamente attratto : « a Colmar rimasi un giorno intero davanti alla pala di Isenheim... Guardavo il corpo di Cristo senza lacrimevole smarrimento, lo stato orripilante di quel corpo mi sembrava vero, e davanti a quella verità compresi ciò che mi aveva turbato nelle altre crocifissioni: la bellezza, la trasfigurazione... Ciò da cui nella realtà avremmo certo distolto lo sguardo con raccapriccio qui, in questo dipinto, era ancora possibile coglierlo nella sua pienezza: un ricordo dell'orrore... Troppo spesso, forse, il compito più insostenibile dell'arte è stato dimenticato: non è la catarsi, né la consolazione, né il talento di disporre ogni elemento in funzione di un lieto fine. Perché il lieto fine non ci sarà. Ma peste, e piaghe, e tormento, e orrore - e se la peste ha smesso di infierire, al suo posto inventiamo orrori più atroci. Che cosa possono le illusioni consolatorie, dinanzi a questa verità? Essa è sempre uguale a se stessa e deve rimanere dinanzi ai nostri occhi. Tutti gli orrori che incombono sull'umanità sono anticipati in questo dipinto. Il dito di Giovanni, mostruosamente, lo dice: così è adesso, e così sarà ancora. E qual è il significato dell'agnello in questo paesaggio? Era

questo l'agnello, quest'uomo che imputridisce sulla croce? È cresciuto, è diventato uomo per essere inchiodato alla croce e farsi chiamare agnello? » (*Il frutto del fuoco*).

Nell'opera di Grunewald l'insistere sull'orrore della croce è continuo: Cristo è sfigurato, con la bocca spalancata nella morte, a Isenheim, ma più terribilmente ancora nella *Piccola crocifissione* di Washington e in modo supremo nella *Crocifissione* della doppia tavola di Tauberbischofsheim.

Eppure Ceronetti — « non sono ateo, non sono cristiano » — dinanzi alla « poltiglia in dissoluzione » dei piedi del Cristo di Isenheim nel freddo convento dell'Unterlinden, si era cristianamente vergognato dei suoi, « appena malamente irrorati dentro i calzini di lana ». Ma si va oggi a cercare il cristianesimo là dove è più lontano dal moderno, per le vie traverse di gnosi, alchimie e simbolismi che ricompongono armonie perdute, mentre il cristianesimo si può riconoscerlo solo nella modernità, la modernità che la morte inghiotte, come l'abisso inghiotte chi osa fissarlo.

« L'“imitatore” soltanto è il vero cristiano. L'“ammiratore” prende un atteggiamento più o meno pagano di fronte al cristianesimo, ed ecco anche perché l'ammirazione ha fatto nascere, in mezzo al cristianesimo, un nuovo paganesimo: l'arte cristiana... Come potrei decidermi, cioè come potrei lasciarmi andare a prendere il pennello per rappresentare Cristo o lo scalpello per scolpire la sua figura?... No, mi è impossibile assolutamente. E anche così non credo di aver espresso per intero il sentimento ch'io provo; perché ai miei occhi l'impossibilità sarebbe tale da non poter concepire come la cosa sia stata possibile a qualcuno. Si dice: mi riesce incomprensibile la calma dell'assassino che si mette ad affilare il coltello col quale sta per colpire la vittima. Anche per me ciò riesce incomprensibile. E in verità mi domando altrettanto invano dove l'artista abbia attinto la calma, ovvero è per me incomprensibile la calma con cui l'artista lavora per anni interi a dipingere Cristo... Non riesco a capire la calma che l'artista ostenta in una simile occupazione, la sua indifferenza estetica e quella specie d'indurimento contro l'impressione religiosa ricevuta da parte dello stesso tema religioso, il suo piacere

bizzarro e crudele simile al godimento sadico che il tiranno provava alle grida dei martiri che, per colmo di crudeltà, gli davano un suono come d'armonia melodiosa... Il punto di vista della realtà religiosa è completamente capovolto; lo spettatore contempla il quadro da intenditore d'arte, ne giudica ora se era riuscito un capolavoro, discute sul chiaroscuro, sull'aspetto del sangue, sulla verità artistica dell'espressione della sofferenza... All'artista non è probabilmente mai venuto in mente di rendersi reo di sacrilegio, e questo per me è ancora più incomprensibile » (Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*).

Da Mosè a Lutero. Capita spesso di leggere, per esempio in Bergson, o di udire, ebrei che trovano il cattolicesimo molto meno difforme dall'ebraismo di quanto lo sia il protestantesimo. Si può capire. Nel cattolicesimo c'è, anzitutto, continuità fra « natura » e « soprannatura », e questo è conforme all'esigenza tutta ebraica di un evidente manifestarsi dell'azione di Dio nella natura e nella storia, e di un evidente zelare la sua causa da parte del suo popolo. Sebbene la tradizione giudaica non conosca nessuna struttura dogmatica, analogo nell'ebraismo e nel cattolicesimo è l'orizzonte pubblico, normativo, istituzionale. A tutto questo, che è religione, Lutero oppone decisamente la sola fides: un punto estremo nascosto nell'intimo di ciascun credente, un'invisibile imputazione dei meriti di Cristo che lo sottrae al giudizio di condanna da parte di Dio, paradossalmente incombente anche sul migliore degli uomini.

Ma è strano che a costruire la chiesa cattolica così simile a Israele, tanto che non pochi ebrei hanno potuto e possono considerarla come una specie di longa manus tra i goim dell'unica vera religione, siano stati lungo i secoli uomini nutriti di filosofia greca; mentre a recidere il legame sarebbe stato Lutero, il quale era ebraicamente preoccupato della salvezza dell'uomo anziché grecamente contemplante e speculante sui misteri divini, ebraicamente risoluto a giocare tutto sulla parola di Dio scritta nel Libro (sola Scriptura), leggendola, primo fra i cristiani, non attraverso i diaframmi di altre culture ma cercandone il significato letterale nella lingua in cui è stata scritta o almeno pensata.

Le ragioni per le quali gli ebrei aborriscono Lutero sono in sostanza le stesse per le quali respingono il Messia crocifisso. La linea maestra del giudaismo è il rabbinismo, ed è una linea non solo degna di profondo rispetto, anche perché non siamo noi a dover insegnare agli ebrei ad essere ebrei, ma una linea necessaria e vorrei dire provvidenziale, dal momento che senza di essa con la sua addirittura esclusiva esigenza di garantire attraverso l'osservanza delle mizvot la conservazione del popolo, di mantenerlo legato alla tangibile concretezza del suo destino terrestre, l'ebraismo si sarebbe verosimilmente dissolto da molto tempo. L'esigenza incarnata lungo tale linea è, malgrado le eventuali aberrazioni, fondamentale.

Ma restringere l'ebraismo alla sua linea maestra non è più lecito che ridurre il cristianesimo alla storia dell'istituzione ecclesiastica. In realtà ci sono nel giudaismo molte altre cose, alle quali si deve rendere giustizia. In un dialogo con Hans Kung tradotto in italiano nel 1980 con il titolo *Gesù segno di contraddizione*, il rabbino Pinchas Lapide, professore all'università Bar-Ilan di Gerusalemme, ha detto : « proprio il fatto di essere stato frequentemente in contrasto con il suo ambiente caratterizza Gesù come un vero ebreo; non conosco infatti alcun luminare dell'ebraismo, da Mosè in avanti, che non abbia incontrato una vivace resistenza da parte del popolo ebraico ». Il giudaismo infatti ha un volto inconfondibile, ma capace di vivaci e diversissime, non di rado sconcertanti, espressioni. Profeti e detentori del potere sacerdotale, sadducei e farisei, esseni e zeloti, erodiani, seguaci e negatori del messia Gesù sono lontanissimi tra loro; la letteratura apocalittica, che costituisce una straordinaria ed esclusiva espressione dello spirito ebraico, è stata tanto potentemente osteggiata dal rabbinismo da essere praticamente emarginata, e perfino in gran parte cancellata dalla storia; correnti mistiche sono state esecrate come empie dai massimi esponenti del rabbinismo, come in tempi moderni è accaduto al grande movimento popolare chassidico, quando il Gaon di Wilna, gloria della diaspora della sua epoca, voleva procedere contro i chassidim così come Elia procedette contro i profeti di Baal. Il giudaismo ha avversato e avversa soprattutto, nel cristianesimo, l'affermazione che Gesù è Dio, tanto che il suo nome non si poté più, per questa sacrilega pretesa, nominare. Ma il *Libro dei*

Giubilei, uno dei più rivelatori tra gli apocrifi dell'antico Testamento, non esita a dire che per realizzare la promessa fatta a Mosè Dio discenderà sulla terra e abiterà in mezzo agli uomini (I, 26). La libertà di scelta dell'uomo, che è posto di fronte alla Legge per osservarla e vivere o non osservarla e morire, è un postulato del fariseismo, ma i testi di Qumran documentano una netta negazione della libertà, affermano già che l'uomo non può mai essere « giusto », ma solo « giustificato », come dirà poi Paolo, e pervengono a un estremo tanto lontano dall'idea di libertà che il loro Maestro di Giustizia può sostenere che Satana è stato creato malvagio da Dio per essere oggetto del suo odio. Un venerato maestro della tradizione giudaica, Jeshajahu Leibowitz, non è il solo ebreo ad aver scritto pagine di fuoco contro lo stato israeliano nel quale si riconoscono oggi la maggior parte degli ebrei e che è sostenuto dall'autorità religiosa ufficiale del paese. Non sarebbe affatto difficile moltiplicare gli esempi delle complessità e contraddittorietà che nascono dall'infinita mobilità del pensiero ebraico, sempre estraneo allo spirito di sistema, il quale, aprendosi creativamente ai più disparati influssi, si esercita fino agli estremi paradossi ostinandosi a ricondurre tutto a pochi e ben circoscritti temi fondamentali. È fare un gran torto al piccolo ma inesauribile popolo ebreo — sebbene sia un torto che non di rado gli ebrei si fanno — esaurirlo nella struttura nella quale è stato storicamente costretto a chiudersi a difesa.

Vi è nella storia del pensiero giudaico — come è stato osservato — una fondamentale polarità tra « teologia del Patto » e « teologia della Promessa ». Il giudaismo rabbinico, che inizia con la rigida chiusura nazionalistica al tempo del ritorno dall'esilio babilonese, sta all'interno della « teologia del Patto », la quale pensa alla salvezza come conseguente alla libera osservanza della Legge da parte del popolo. Ma la « teologia della Promessa », dai profeti di Giuda in poi, è basata invece sulla tragica consapevolezza dell'impossibilità per l'uomo di osservare la Legge, e si affida quindi totalmente alla misericordia di Dio che compirà in modo del tutto gratuito il miracolo di salvarlo dalla sua radicale impotenza. È immediato ricondurre gli sviluppi cattolici del cristianesimo alla « teologia del Patto », e gli sviluppi riformati alla « teologia della

Promessa ». Le radici bibliche sono ugualmente autentiche e legittime.

Si comprende anche come la « teologia della Promessa » sia logicamente, e storicamente, successiva. È infatti la constatazione del fallimento della via offerta all'uomo della giustizia, attraverso l'osservanza della Legge, ad aprire la via della misericordia. In questo senso, l'annuncio cristiano della redenzione in Gesù Cristo appartiene totalmente all'orizzonte della « teologia della Promessa », e Lutero, ponendo la salvezza nella fede anziché nelle opere, innegabilmente ritorna al significato originario. Ci ritorna con la consapevolezza del tragico fallimento dei secoli che avevano cercato il loro significato nello stabilimento dell'ordo christianus, e cioè, in definitiva, nel compimento delle opere di giustizia: ci ritorna dunque ripercorrendo, nell'orizzonte dell'economia neotestamentaria, la stessa via che nell'orizzonte di quella veterotestamentaria aveva portato dalla « teologia del Patto » alla « teologia della Promessa », e cioè dalla fiducia di stabilire sulla terra « un sacerdozio regale e una nazione santa » (Es 19, 6; 1 Pt 2, 9) al suo fallimento storico e quindi alla rinnovata speranza di un intervento salvifico da parte di Dio. Proprio come è detto *nell'A pocalisse*, dove i martiri uccisi gridano a gran voce: « fino a quando, Signore santo e verace, tardi a fare giustizia, a vendicare il nostro sangue sugli abitanti della terra? » (6, 10). Lutero è convinto, come i primi cristiani che attendevano il prossimo ritorno di Cristo, di vivere nell'epoca anticristica e satanica che precede immediatamente la fine dei tempi, e non c'è vera comprensione del suo pensiero se non in questa concretamente storica prospettiva escatologica. Lutero sa bene, millenaria esperienza fatta, che non si può ritornare a ciò che con immediata evidenza identifica la chiesa cattolica all'antico Israele, e cioè alla « teologia del Patto », all'osservanza della Legge, al compimento delle opere di giustizia come opere salvifiche. Ma non ci sarebbe nessuna « teologia della Promessa » se non ci fosse la « teologia del Patto » e il suo fallimento storico. Le due cose non stanno l'una senza l'altra, ed è proprio il passaggio dall'una all'altra a svelare il senso della storia della salvezza.

Lutero finisce la sua vita sempre più amareggiato e deluso, fino a confessare : « questa predica della giustificazione

attraverso la sola fede dovrebbe essere accolta da un cuore riconoscente per poterci migliorare e diventare pii. Purtroppo avviene il contrario, e con questa dottrina più passa il tempo più il mondo diventa cattivo. Ora la gente è posseduta da sette diavoli, è più avida, più furba, più parziale, più spietata, più immorale, più sfrontata e più cattiva che sotto il papato ». Questa delusa amarezza alla quale giunge la via della « teologia della Promessa » è la stessa alla quale anche la « teologia del Patto » parallelamente perviene oggi nel giudaismo con testimoni come Wiesel e Fackenheim, muti d'angoscia di fronte al supplizio e allo sterminio di milioni di ebrei, fedeli e infedeli, osservanti e non osservanti della Legge.

Lutero vecchio. « Lutero giovane » s'incontra molto spesso nei libri che trattano dell'iniziatore della Riforma e della sua opera. E Lutero vecchio? Pochissimo. Forse non è vissuto abbastanza per diventare vecchio, dal momento che è morto a poco più di sessantadue anni. Ma non è questo, è che la vita del monaco sassone si dispone su due versanti, e il secondo è il più pesantemente ingrato e difficile.

A separarli c'è l'anno 1525, vent'anni prima della morte. Nel 1525 Lutero abbandona definitivamente l'abito monastico che aveva portato fino a pochi mesi prima e sposa senza grande passione Katharina von Bora, che gli darà sei figli. Sempre nel 1525 risponde alle critiche dell'umanista Erasmo da Rotterdam scrivendo il *De servo arbitrio*, la più potente e la più radicalmente cupa negazione di ogni umanesimo. Ma, soprattutto, nel 1525 si combatte la « guerra dei contadini », conclusa ben presto dal massacro di Frankenhausen, compiuto dalle armi coalizzate di principi cattolici e riformati. Lutero, il cui giudizio era attesissimo, aveva scritto nell'aprile l'*Esortazione alla pace sopra i dodici articoli dei contadini di Svevia*, cercando di evitare l'urto frontale tra i signori e gli insorti. Attribuiva senza mezzi termini la responsabilità della rivolta alle crescenti vessazioni dei primi, ma manteneva assoluta-mente fermo un punto: la libertà del credente - che lui stesso, monaco macilento, sfidando il rogo aveva tenuto ben alta di fronte al papa e a quindici secoli di tradizione ecclesiastica — è una libertà spirituale. « Il vangelo non si

occupa affatto di cose terrene e ripone la vita esteriore solo nella sofferenza, ingiustizia, pazienza e croce e disprezzo dei beni temporali e della vita ».

Ma non si fermò qui. Alla fine dello stesso mese di aprile, mentre la sanguinosa rivolta dei contadini infuriava in Turingia, Lutero scrive un'invettiva *Contro le bande brigantesche ed assassine dei contadini*. Violenza contro violenza. « Non c'è niente di più pestifero, nocivo e diabolico di un sedizioso... Io credo che non ci sia più nessun diavolo nell'inferno, ma che tutti siano passati nei contadini... Il momento è ora così eccezionale che un principe può, spargendo sangue, guadagnare il cielo meglio che altri pregando... Chi lo può, ammazzi, scanni e strangoli ». Venne obbedito alla lettera, concordemente, da cattolici e da evangelici.

Da qui in poi molte cose cambiano intorno a Lutero e in Lutero. Tramonta la sua originaria speranza di riformare l'unica chiesa con la forza della riscoperta parola di Dio; si dividono profondamente le posizioni all'interno del movimento riformato; e contro le intenzioni luterane si spalanca la via al compromesso tra esigenze cristiane e potere. Si costituiscono chiese regionali sotto il controllo delle autorità civili. I principati territoriali appoggiano la Riforma, facendone uno strumento per la costruzione del moderno stato centralizzato. Si profila già all'orizzonte, con le interminabili guerre di religione, il crollo di qualunque assoluto riconoscibile come fondamento delle società uma-ne: dal momento che la ricerca della verità si mostrerà distruttiva, non resterà che l'opinione.

Lutero non torna indietro. Proprio per il suo tragico pessimismo antropologico - « siamo vermi nello sterco,... viviamo nella sacca intestinale del diavolo » — l'autorità gli appare sempre più ferreamente necessaria per evitare che tutto naufraghi nel caos. Al regno della necessità che domina gli uomini e la loro storia si sottrae solo il regno interiore e invisibile della fede.

Molti dei suoi non lo seguiranno, e Lutero reagirà esasperando le sue tesi e i suoi atteggiamenti. È questo il Lutero « vecchio », che con gesto provocatorio si sposa, che nel suo isolamento provinciale e borghese si appesantisce con il troppo cibo, che intrattiene i commensali con le sue battute mordaci e arroganti, che sentendosi « giustificato » da Dio

sembra godersela mentre le sofferenze dilagano intorno a lui. È il Lutero delle immagini oscene contro il papato - in *Contro Hans Worst* -, caritatevolmente interpretate come il prodotto della fantasia di un vecchio pazzo vendicativo. È il Lutero che, dopo aver sperato la conversione degli ebrei a Cristo attraverso la purificazione della chiesa, diventa violentemente antisemita. E' insomma il Lutero che l'apologia protestante cerca di dimenticare, e che offre il maggior bersaglio alla polemica cattolica.

Eppure l'ultimo Lutero, per il quale è difficile non parlare d'involuzione, è il Lutero più vero, quello che 'dimostra' la sua fondamentale intuizione teologica portandola alle ultime conseguenze. Dietro l'apparente sicurezza, l'ex monaco tocca il fondo della delusione e dell'angoscia, tanto grandi e invadenti da doverle mascherare. La Riforma ha portato frutti di odio e di sangue, e un'aspra sicurezza cerca di nascondere il fallimento. La parola di Dio nella cui efficacia Lutero aveva sempre creduto, respingendo qualunque uso della violenza per sostenere le ragioni della fede, ha mostrato clamorosamente la sua impotenza storica. Lutero vede il « mistero d'iniquità » avanzare nella storia calpestando tutto. Non c'è scampo per l'uomo, che solo « per volontà di Satana crede di essere sano, forte, integro, libero ». La tesi è confermata. Lutero è un gigante solitario che precipita nella paura, nel dubbio, nella disperazione. E' nelle malattie, di cui parla e scrive minuziosamente con angosciata insistenza. Ma non verrà mai meno in lui, con la consapevolezza della miseria della volontà peccatrice, la fede nella grazia redentrice. È questo il paradossale trionfo della verità cristiana, che proprio secondo la *theologia crucis* luterana non può trionfare nel mondo che « *sub contraria specie* », secondo l'emblema dell'umiliazione di Dio crocifisso come uno schiavo fuggitivo.

Giustizia e orrore. Voltaire, nella *Storia del Parlamento di Parigi*, riferisce in questi termini di un'esecuzione capitale. « Verso le cinque il prigioniero venne messo su un patibolo di otto metri e mezzo quadri. Venne legato con grosse corde, rinforzate da cerchi di ferro, che gli immobilizzavano le braccia e le cosce. Si cominciò a bruciargli la mano in un

braciere pieno di zolfo acceso; poi con grosse tenaglie roventi fu torturato alle braccia, alle cosce e al torace. Tutte le piaghe vennero irrorate con piombo fuso misto a pece di resina e olio bollente. Il condannato urlava in modo atroce mentre venivano ripetuti questi supplizi. Quattro cavalli vigorosi, frustati da quattro aiutanti del boia, tirarono le corde legate alle membra e alle piaghe, sanguinanti e infiammate, del disgraziato: gli strattoni e le scosse continuarono per un'ora. Le membra si allungarono, ma non si staccarono. Allora, per concludere il supplizio, i carnefici tagliarono qualche muscolo e le membra si staccarono l'una dopo l'altra ». Il condannato respirava ancora, benché gli fossero state strappate le due cosce e un braccio, crepò quando rimase soltanto il tronco sanguinante. Non solo in Francia ma in tutta Europa si facevano molti chilometri per assistere a un'impiccagione, o a un rogo, soprattutto a uno squartamento d'eccezione come quello riferito da Voltaire, per il quale Luigi XVI, soddisfatto, donò migliaia di franchi di pensione ai quattro componenti della giuria che aveva istruito e portato a termine il processo. Nobili e ricchi borghesi, gentiluomini raffinati e dame sofisticate pagavano per assistere al supplizio da palchi e balconi.

Nel diario manoscritto del parroco di un paesino nel pesarese ho trovato un esempio di come funzionava la giustizia penale pontificia ancora alla metà del '700. Un ragazzo di diciottenni, reo insieme a un uomo di quaranta d'aver rapinato un viandante lungo la via Flaminia, malgrado si fosse opposto airuccisione dell'agredito e sebbene il suo parroco testimoniassse dei buoni precedenti viene anche lui impiccato, fatto a pezzi, e i quarti vengono appesi per ammonimento.

De Maistre, nel celebre elogio del boia, ne vede l'orrore altrettanto bene che la necessità: il boia « costituisce l'orrore e il legame d'ogni associazione umana ».

Il pessimismo è la verità del conservatorismo. « Allora si fa un orribile silenzio e non si odono più se non lo scricchiolio delle ossa che scoppiano sotto la barra e le urla della vittima. La porta sopra una ruota: nei raggi, le membra, fracassate, s'allungano; la testa pende; i capelli si rizzano, e la bocca spalancata come una fornace di tanto in tanto non emette più di qualche parola sanguinante che invoca la morte ». Il boia « Dio lo riceve nei suoi templi e gli consente di pregare. Non è

un criminale, e tuttavia nessuna lingua permette di dire che egli sia virtuoso, che egli sia un uomo onesto, che egli sia degno di stima, ecc. ». L'azione del boia è, insieme, necessaria e vergognosa, esecrabile, il che equivale a dire, ma de Maistre non giunge a tanto, che la giustizia, sostanza sacra dell'ordine del mondo voluto da Dio, è uno spaventoso orrore.

In de Maistre il platonismo, cristianizzato, assume una cupa e inesorabile rigidità, il sacro ordine dell'universo diventa ferreo, meccanico. Attraverso l'interpretazione giuridicistica, soddisfattoria, della morte di Cristo sulla croce si perviene, insieme, a un'esasperazione della gravità della colpa — la quale ha richiesto il supplizio dell'unico giusto perfetto, divino — e alla coscienza, nella croce, del carattere orribile della giustizia. Forse nessuna società umana, neppure quelle più lontane dalla nostra storia occidentale, ha conosciuto supplizi tanto atroci e tanto facilmente inflitti; e forse nessuna ha sentito altrettanto intensamente il fascino dei tormenti, l'abisso che congiunge gli estremi della giustizia e dell'orrore.

Anche questo è un frutto del cristianesimo, nel suo fatale stravolgimento da realtà di regno a realtà di mondo. Ed è frutto del cristianesimo anche, attraverso l'eccesso e il suo rifiuto, la successiva distruzione di ogni possibilità di giustizia, nella quale viviamo, e della quale moriamo.

S'incontra sia nella tradizione cristiana che in quella ebraica (Baal Shem Tov: «se amo Dio, che bisogno ho d'un mondo futuro? ») l'idea che per chi ama veramente Dio, e s'abbandona perciò alla sua volontà, ogni altra cosa, e quindi anche la sorte che può toccare gli uomini nati o che nasceranno, sia priva di importanza. Ma perché il credente nel Dio clemente e misericordioso amerebbe il suo Dio, se non perché è tale, perché per pietà salva?

Dostoevskij : « Vi dirò di me che sono un figlio dell'incredulità e del dubbio: lo sono oggi e lo sarò fino alla tomba. Quanti atroci tormenti mi è costata e mi costa questa sete di credere, tanto più forte nella mia anima quanto più trovo in me argomenti contrari » (lettera a N.D. Fonvizina del

20 febbraio 1854). « Quei vigliacchi mi hanno rinfacciato la mia fede retrograda in Dio. Quegli imbecilli non hanno visto nemmeno in sogno una potenza di negazione simile a quella che ho messo nella mia Leggenda del Grande Inquisitore e nel capitolo che la precede. La loro stupidità non potrà mai immaginare la potenza di negazione che io ho conosciuto. Tocca proprio a loro farmi la lezione! In fatto di dubbio nessuno mi vince. Non è come un fanciullo che io professo Cristo. Il mio osanna è passato attraverso un crogiolo di dubbio » (*Diario di uno scrittore*, 1880).

« La fede che non si espone costantemente alla possibilità dell'incredulità non è neppure una fede. Quanto a una "filosofia cristiana", essa non è che una specie di "ferro ligneo" e un malinteso » (Heidegger, *Introduzione alla metafisica*).

Il santo, o il saggio, ci è stato tramandato dalle diverse tradizioni come modello di uomo pacificato. Certo un santo, o un saggio, disperato è una contraddizione e un assurdo. Proprio come il Dio creatore dell'universo che muore sulla croce.

Chi ha tentato di amare il suo prossimo sa che l'amore evangelico non è un'ovviamente ottima e salvifica regola di vita, ma un tragico paradosso, una disastrosa impossibilità. La croce insegna che l'amore di Dio e del prossimo è mortale per Dio e per l'uomo.

Il sesso e la croce. « Il pensiero religioso russo è caratterizzato da un prevalere dei temi apocalittici o escatologici, come del resto tutta la coscienza cristiana russa a differenza di quella occidentale. Il cristianesimo occidentale seppe plasmare una cultura sociale e realizzare nella vita sociale alcuni principi cristiani elementari; ma questo a spese di una larga dimenticanza della convinzione cristiana originaria che la "fine del mondo" è inevitabile e vicina e che

perciò ogni ordinamento dell'esistenza terrena è instabile, relativo e limitato. In Russia avvenne il contrario : l'idea costante della fine del mondo, dell'instabilità e inessenzialità di ogni ordinamento relativo terrestre, oppure la tensione appassionata verso il fine ultimo della fede cristiana — la trasfigurazione del mondo, l'avvento del regno di Dio, la realizzazione della verità-giustizia assoluta, l'avvento di “cieli nuovi e terre nuove” (è questa la variante più diffusa) - dominano nel cristianesimo russo, tanto che spesso ne scapita il compito morale giornaliero » (Semèn Frank, *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Loskij*). Questo spiega come la rivoluzione presto monopolizzata dai comunisti abbia potuto trovare inizialmente consenso in pensatori religiosi come Struve, Sergej Bulgakov, Berdjaev, Rozanov, lo stesso Frank, e come li abbia poi amaramente delusi. Blok si avvicina attivamente alla rivoluzione attratto dall'interpretazione mistico-messianica che ne dà il movimento scitico di Ivanov-Razumnik, e finisce la sua breve vita rinnegandola. Anche Esenin, che travolto da una vita vagabonda e da stravaganti ribellioni muore suicida a trent'anni, era legato allo scitismo e affascinato dalla mistica, e si era schierato con i rivoluzionari.

L'origine del cristianesimo russo — intorno all'anno mille — è bizantina, e pensare a Bisanzio è per noi pensare a un mondo statico, astratto, esangue. Eppure la tradizione ortodossa che vi si forma è stabilita intorno all'esperienza fondamentale della resurrezione in Cristo. Lo storico francese Olivier Clément, convertito all'ortodossia e per questo forse un po' sospetto, afferma senz'altro che « l'ortodossia è *ortopraxis* ». Vede l'antico cristianesimo orientale battersi « sempre più chiaramente contro lo spiritualismo greco per affermare un'antropologia unitaria... Dal quinto all'ottavo secolo si precisa la realtà “teandrica” (divino-umana) del Cristo, e quindi della chiesa, e dello stesso cristiano: l'accento passa incessantemente dal dualismo all'unità e da questa al dualismo, in quanto l'umano non si distacca dal divino e non si annulla in esso, ma si compie deificandosi ». Questo processo culmina nel secondo concilio di Nicea (787), che « magnifica nel culto delle icone la conseguenza ultima dell'incarnazione : la santificazione della materia, in Cristo, grazie alla nostra libertà » (Clément, *La Chiesa ortodossa*, in *Storia delle religioni* a cura di H.-C. Puech).

Il rifiuto orientale del « Filioque » aggiunto dalla chiesa romana nel 1014 afferma — contro la svolta gregoriana che aveva accentuato l'aspetto istituzionale e clericale della chiesa — l'azione divinizzatrice dello Spirito che scaturisce liberamente dal Padre senza che sia necessaria la mediazione della gerarchia ecclesiastica stabilita dal Cristo. Dopo Massimo il Confessore (sesto-settimo secolo), sviluppano questa teologia pneumatologica tra il decimo e il quattordicesimo secolo Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Palamas e Nicola Cabasilas: Simeone esaltando l'esperienza personale e la libertà contro ogni determinismo istituzionale e sacramentale, Palamas distinguendo dall'ineffabile essenza di Dio le energie divine nelle quali la totalità dell'uomo può trasfigurandosi partecipare di Dio, Cabasilas guardando a un laicato che nutrito di liturgia diventa capace di azione salvifica.

E tuttavia, la tradizione ortodossa è bloccata da un « paralizzante rispetto per il sacro » (Clément). La realtà teandrica è pur sempre una realtà misterica lontana dalla realtà naturale, la luce increata di Dio sta pur sempre al di là dell'iconostasi, e l'esicismo non è che un corrispondente cristiano di tecniche ascetiche sviluppate da tradizioni completamente a-storiche. Ma l'autocefalia fa sì che nella sostanziale e ben definita unità le chiese ortodosse possano essere sensibilmente differenziate: assumendo come lingue liturgiche le lingue dei diversi popoli evangelizzati il cristianesimo ortodosso, se è incappato nel rischio del nazionalismo, è riuscito a inglobare e vivificare gli originari elementi locali. E nella sterminata Russia contadina ha potuto così incontrare sanguigne sopravvivenze barbariche, fortemente legate alla concretezza terrestre.

I russi erano un popolo giovane quanto i bizantini erano vecchi. La Russia nasce alla storia, liberandosi dal dominio dell'Orda d'oro, solo quando in Occidente nasce l'evo moderno, e uscirà dall'isolamento solo nel Settecento, con Pietro il Grande. Mosca nasce messianica, nasce come « terza Roma » quando la seconda, Costantinopoli, cade in mani musulmane e il monaco Filoteo profetizza che non ce ne sarà una quarta. Spinti da questo mito i russi di Ivan IV il Terribile si spingono ad Oriente e a Settentrione unificando il mondo per il ritorno glorioso di Cristo. Nel diciassettesimo secolo esplode tra Mosca

e Costantinopoli il conflitto religioso. Solo apparentemente il conflitto è concluso dalla vittoria del patriarca Nikon che impone con la violenza l'allineamento alla chiesa madre dell'ortodossia moscovita la quale, in sei secoli, aveva assunto forme proprie divenute patrimonio nazionale gelosamente custodito. La storia delle origini del Raskol — lo scisma dei « vecchi credenti », non ancora ricomposto — è raccontata nella prima opera degna di questo nome nella letteratura russa: la *Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso*. Avvakum, per essersi opposto alla riforma nikoniana, muore sul rogo nel 1682, dopo l'esilio in Siberia e uno spaventoso carcere per lunghissimi anni. Al martirio inflitto dai persecutori i raskol'niki aggiungono quello che s'infliggono con le loro mani. Considerando Pietro il Grande come l'Anticristo usurpatore dello *svjascénnoe càrstvo* (regno sacro), e interpretando il suo regno occidentalizzato come l'inizio dell'apocalisse, trasformano i loro villaggi in roghi e compiono olocausti per inumazione collettiva.

La *Vita* di Avvakum — il capolavoro letterario del Seicento russo — pur essendo piena di miracoli e di ossessioni diaboliche è un libro per più aspetti moderno. Non soltanto per il linguaggio, che è la viva parlata moscovita e non più lo slavo ecclesiastico, ma per l'attenzione al carattere e alla vicenda del personaggio, modernamente posto al centro dell'opera con le sue tragiche contraddizioni tra orgoglio e umiltà, tra odio e pietà, tra violenta collera e angosciato pentimento. La distanza da Bisanzio è ormai grande. Sarà ancora più grande quando Avvakum rivivrà nel clima slavofilo dell'Ottocento. Se la colossale cupola di Santa Sofia a Costantinopoli simboleggia il cielo che sta sopra la terra, le molteplici cupole a bulbo e ritorte delle chiese russe ascendono al cielo come lingue di fuoco.

Dopo il Congresso di Vienna, in cui per la prima volta la Russia appare omogenea al consesso delle nazioni europee, nell'impatto violento tra l'ormai profana cultura occidentale e la tradizione russa si svolge l'intensa fioritura della nuova « filosofia religiosa » russa. Il teandrismo tradizionale si carica di stimoli diversi e fa terrestri conti con l'insaziata fame e

l'insaziata sete degli uomini. Aleksandr Bucharev - professore di sacra Scrittura e di dogmatica, monaco e archimandrita con il nome di Fédor ma ridotto poi allo stato laicale — intorno alla metà del secolo scorso accusava già la gente di chiesa di starsene sulle vette di un idealismo disincarnato. Nella teologia ufficiale Bucharev vedeva il trionfo dell'eresia ariana, il rifiuto cioè di riconoscere in Gesù Cristo il Dio perfetto, la vera chenosi del Creatore divenuto servo sofferente. Per Bucharev è monofisita ogni tentativo di separare lo Spirito (la chiesa) dalla carne (il mondo), dal momento che il vangelo dell'incarnazione di Dio annuncia l'appartenenza al Cristo di tutto ciò che è umano. Bucharev si sposò, concependo la creazione del mondo come un mistero nuziale, e il matrimonio come un vero e proprio sacerdozio coniugale. Anche l'ultimo Solov'ev, che di fronte allo scandalo del male perdurante giudica anticristico qualunque tentativo di considerarlo già misticamente risolto o mondanamente in via di risoluzione, rivela ormai consumato l'orizzonte teologico tradizionale, troppo lontano dall'urgenza della tangibile salvezza promessa. L'eterno e lo spirituale si vanificano proprio ad opera dei massimi testimoni cristiani dell'epoca. « Verso la fine della sua vita Solov'ev non trovava nessun elemento sopratemporale nella composizione deirio individuale. Ma se “ripostasi” uomo non è eterna per sua natura, se deve ancora meritare la sua eternità, allora non è altro che un processo temporale; di conseguenza, l'eternità che potrà conquistare non sarà, essa stessa, sopratemporale: dovrà essere concepita come il prolungamento all'infinito del processo della vita nel tempo. Così, nell'ultima fase del suo pensiero filosofico, Solov'ev non trovava nessun essere *ideale* nella composizione del mondo » (Nikolaj Losskij, *Histoire de la philosophie russe dès origines à 1950*),

È il capovolgimento di quello che, dal tempo dei Padri in poi, era stato considerato come l'orizzonte cristiano. « I beni di quaggiù non sono per nulla migliori dei sogni », « porto tranquillo è la morte » (Giovanni Crisostomo). « Ottima cosa dunque è che l'anima umana, malata ancora di desideri terrestri, si abitui ad aspettare da Dio, e da lui solo, anche i beni meschini che desidera per questo mondo, necessari a questa vita terrena e transitori e certamente spregevoli al confronto dei benefici della vita eterna. Così, desiderando

questi beni, non si allontana dal culto di colui al quale giungerà con il disprezzo e l'avversione ad essi » (Agostino). « Che dobbiamo fare, fratelli carissimi, se non lasciare tutto, posporre le cure mondane, assecondare solo i desideri eterni?... Le attività oneste che svolgiamo in questo mondo tocchiamole col nostro spirito quasi dall'esterno » (Gregorio Magno). La stessa fede nella resurrezione dei morti non ha mai avuto, nei secoli cristiani, la forza di spostare la bilancia in favore della positività di ciò che è terrestre e corporeo : « le membra verranno liberate dai loro compiti... Se la morte è tolta di mezzo, il cibo non è più il mezzo per mantenere la vita, né la sessualità affatica più le membra » (Tertulliano).

Il sesso è naturalmente la realtà intorno alla quale si appunta il confronto tra le ragioni dello spirito e le ragioni della carne. Vasilij Rozanov ha tentato di distinguere tra il « cristianesimo bianco » degli « uomini di luce lunare » — i monaci, i vergini — dal « cristianesimo nero », quello che nell'ortodossia consente l'ordinazione sacerdotale dei coniugati e ammette in certi casi il divorzio. Ma insomma, come Rozanov deve ammettere, il cristianesimo nero scalfisce appena quello bianco, in Oriente come in Occidente. La sintesi teandrica non esce dalla prospettiva celeste : la carne vi ha posto in quanto glorificata, sublimata, trasfigurata come appare nelle figure diafane delle icone, spiritualizzata, non nella realtà sua propria, nella sua debolezza, nel suo desiderio, nella sua paura, nel suo appagamento.

Non si può dire neppure che i pensatori religiosi russi tra i due ultimi secoli siano completamente usciti dai limiti di una concezione che resta celestiale anche quando vuol includere tutto l'umano. Sebbene Solov'ev nei tre studi su *Gli ebrei e il cristianesimo* si sia soffermato sul senso della carne nella tradizione ebraica, la sua sofologia, che per influsso della cabala ha attribuito caratteristiche femminili alla stessa divinità, implica un « femminile » trasposto nell'ideale. Lungo lo stesso solco, la « bella dama » del poema blokiano è l'anima del mondo (che però incarnandosi nella storia diventa anziché miracolo di perfetta armonia angosciata vicenda di guerre, incendi, catastrofi). Non sfugge al celestiale Berdjaev, e nemmeno Merezkovskij, il cui ideale è in definitiva l'androgino. Al celestiale sfugge soltanto Rozanov, il più russo

di tutti, il discepolo del « terragno » Dostoevskij.

Gogol' viveva dilaniato tra i due poli dell'impensabile formula di Calcedonia : « unico e identico Cristo in due nature non confuse e non trasformate, non divise, non separate ». Creava lividi fantasmi brancolanti nel vuoto, e in quel vuoto sprofondava poco più che quarantenne, quando di ritorno dal viaggio in Terrasanta moriva dopo aver bruciato la seconda parte delle *Anime morte*, ossessionato dal pensiero che l'arte non può esprimere efficacemente il bene, ma solo il male.

I nichilisti che Dostoevskij chiamava « i grandi vagabondi della terra russa » - versione mai del tutto laicizzata del millenarismo russo che aveva suscitato tante sette anarchiche e comuniste ante litteram - si ribellavano contro le ingiustizie della storia e le menzogne della civiltà sognando la fine dei tempi e la palingenesi dell'impero zarista. Tra loro, intorno alla metà del secolo scorso, una parte di primo piano l'avevano i figli di diaconi e di pope che avevano fatto i loro studi in seminario, come Cernysevskij e Dobroljubov, i temperamenti religiosi come Bakunin, che avevano alimentato il loro bisogno di redenzione del mondo con lo studio delle fonti cristiane. « È cercando l'impossibile che l'uomo ha sempre realizzato e riconosciuto il possibile, e quelli che si sono saggiamente limitati a quello che pareva loro il possibile non hanno mai avanzato di un passo » (Bakunin).

Dostoevskij — che dichiarava di voler restare con Cristo anche se gli fosse stato dimostrato « come $a + b$ che la verità non è dalla parte di Cristo » — sentiva intollerabile lo scandalo della sofferenza umana e vedeva nella coscienza messianica del popolo russo, degli umiliati e offesi, degli abitanti delle case dei morti e del sottosuolo, la disperata forza di suscitare l'eschaton: «la fine del mondo viene», annotava nel suo quaderno d'appunti.

Konstantin Leont'ev — medico, diplomatico in Turchia, esteta, ma poi novizio sul monte Athos e infine monaco in Russia — stretto dall'angosciosa attesa del giudizio presentiva immani sconvolgimenti e professava il più profondo pessimismo: per lui, la missione storica del popolo russo, anziché messianica come per Dostoevskij, era di generare

l'Anticristo.

In Vladimir Solov'ëv la filosofia tedesca s'incontrava con la cabala e le apparizioni demoniache con il socialismo di Fourier e Comte. Nell'ultimo anno del secolo Solov'ëv moriva a quarantasette anni pregando in ebraico per gli ebrei, dopo aver rinnegato l'ottimistico sogno che aveva a lungo sognato di un cristianamente ecumenico regno storico del bene. Alla vigilia della morte, sconvolto dalla presenza irredenta del male, descriveva il se stesso di prima nelle vesti dell'Anticristo, attribuendogli le sue idee e i suoi libri. Rabinovic, il rabbino di Kishinev dal quale apprendeva l'ebraico, stando vicino a lui si era convertito con i suoi fedeli, senza unirsi a nessuna chiesa ma fondando una sinagoga cristiana (che tre anni dopo sarà decimata da un pogrom).

Nikolaj Féodorov, figlio naturale di un principe e di una prigioniera circassa, erudito bibliotecario a Mosca, asceta poverissimo e amico molto ascoltato di Tolstoj e di Dostoevskij, condannava come elusiva l'aspirazione a un'esistenza nell'al di là. Mentre rimproverava alla coscienza religiosa tradizionale di aver accettato la morte come fatale, accusava i socialisti di abbandonare nella tomba le generazioni passate, irrimediabilmente escluse dalla progettata felicità delle future. Concepiva la redenzione portata da Cristo come un'infinita potenza immessa nella storia, capace di un infinito dinamismo, ed esigeva perciò la resurrezione immediata di tutti i morti: altri pianeti sarebbero stati colonizzati per accogliere lo sterminato popolo dei risorti. Se è facile giudicare folli le idee di Féodorov, è giusto ricordare come le giudicava Dostoevskij : « condivido le sue idee, le ho lette come le mie. Con So-lov'ëv, noi crediamo ugualmente nella resurrezione reale e personale che si realizza qui sulla terra ».

Il musicista Aleksandr Skrjabin cercava suoni capaci di uccidere e suoni capaci di risuscitare. Un silenzio totale di ore avrebbe dovuto precedere la sinfonia *Mistero*, che eseguita da tutti i grandi artisti del mondo avrebbe dovuto suscitare, se Dio esiste, la parusia, e se non esiste un incendio cosmico nel quale sarebbe perito un mondo divenuto assurdo e inutile. Skrjabin morì all'improvviso dopo aver scritto il preludio della sinfonia. Padre Pavel Florenskij - teologo e mistico, ma anche matematico e fisico — ai funerali di Skrjabin, il 15 aprile 1915,

confidò a un amico che il musicista era stato eliminato dalle potenze occulte.

Il simbolista Andrej Belyj, dopo aver studiato tutto quello che poteva studiare un europeo colto, dal marxismo all'occultismo, ritornava all'oscura matrice della madre russa e si univa a una setta flagellante, per non trovarvi che la morte nel cupo terrore di qualcosa che sovrasta implacabile.

Un rozzo monaco siberiano, Rasputin, soggiogava la corte imperiale con le sue mistificazioni, o con i suoi tenebrosi poteri di mago, o con i suoi prodigi di santo asceta, e a quel che si dice non senza segni che sembravano mostrarlo immortale finiva ucciso per mano di principi e duchi. Durante la rivoluzione di febbraio il suo cadavere sarà dissepolto dalla folla e bruciato.

L'ebreo Lev Sestov contrapponeva, rifiutando qualunque conciliazione, Gerusalemme ad Atene, la fede alla ragione, fino a pretendere che Dio si sottraesse tanto radicalmente alla necessità razionale da poter annientare il passato, da poter far sì che Roma con il suo impero non sia mai esistita.

Alla Russia che può essere evocata da questo inadeguato campionario appartiene Rozanov, considerato da alcuni come il più grande talento della prosa russa, che contro Gogol' di cui fu interprete sottile appuntò tuttavia le sue frecce, che venerò Dostoevskij e fu il primo a sondarne gli abissi, che volle essere sepolto vicino a Leont'ev, che con Solov'ev polemizzò violentemente ma salutò la sua conversione finale quando lo vide « strapparsi e respingere la sua toga di filosofo ottimista » (Pavel Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*), che ebbe l'amico Florenskij accanto al suo letto di morte. Si è tentato invece di restringere Rozanov -l'ha fatto anzitutto Viktor Sklovskij — ai salotti dei letterati decadenti. Le contraddizioni di Rozanov sono tali e tante che gli argomenti per ridurlo entro quei confini non mancano di certo. Indubbiamente il suo vitalistico ed egittofilo culto solare era comune in quegli ambienti. Altri, invece, hanno voluto risolvere senza residui Rozanov nell'ortodossia tradizionale, dal momento che le sue ribellioni nietzscheane non gli impedirono di morire da buon cristiano. Ma Rozanov non era né un letterato attratto dal fascino delle religioni, né un religioso dissipato da vagheggiamenti letterari. La contraddizione che veramente lo segna in profondità, che

brucia la sua vita, sta nel suo odio-amore per la verità cristiana.

Rozanov scrive *L'Apocalisse del nostro tempo* tra il 1917 e il 1918, nel periodo più tragico della rivoluzione, quando terrorizzato dal freddo e dalla fame va raccogliendo cicche davanti alle trattorie e nelle stazioni. Terribili disgrazie familiari accompagnano la precipitosa caduta di Rozanov nella rovina e nella morte, una caduta che per lui è una cosa sola con lo sfacelo della storia del mondo che i suoi occhi vedono attorno. « Non c'è nessun dubbio che la ragione profonda di tutto ciò che sta accadendo sta nel vuoto colossale lasciato dal cristianesimo defunto nell'umanità europea (Russia inclusa); tutto crolla in questo vuoto: troni, classi, caste, lavoro, ricchezze. Tutto è squassato, tutti sono squassati. Tutti periscono, tutto perisce ». L'apocalisse avanza sulle ali della rivoluzione, e la rivoluzione avanza sulle ali del fallimento del cristianesimo. Ma perché il cristianesimo fallisce, e perché il suo fallimento è così definitivamente catastrofico? Perché il cristianesimo ha irrimediabilmente separato gli uomini dalla vita, additando loro un ideale di perfezione incompatibile con la realtà. Questa diagnosi Rozanov l'aveva già formulata in opere precedenti, riferendosi sia al cristianesimo orientale che alle altre sue forme storiche, ma poi l'accusa aveva coinvolto lo stesso fondamento evangelico. « Il tono del Vangelo è mesto, triste, "premortale"; ma la mestizia è superiore alla letizia, più ideale, la tragedia è superiore alla commedia. Noi tutti siamo adesso buoni, ma diventiamo eccellenti nel momento della mestizia, della morte della moglie, dei figli. Il povero è più bello del ricco; e anche i poeti descrivono il poverello, mentre chi si occupa di descrivere il riccone? È un soggetto satirico. Così uno dei grandi enigmi del mondo sta nel fatto che la sofferenza è più ideale ed estetica della felicità, più mesta e magnifica ». « L'universale sepoltura del mondo nel Cristo è probabilmente il fenomeno più estetico, la forma più alta della bellezza mondiale... Tutta la storia, il costume, le canzoni, la letteratura, la famiglia, in genere sono freni ormai deboli — deboli dal tempo del Cristo — che procrastinano l'olocausto di tutte le cose nel Cristo-morte. La morte è la suprema tristezza e

la dolcezza suprema; essa corona la mestizia e la mestizia possiede lo struggimento dell'estetica suprema, la tragedia delle tragedie » (*Gesù dolcissimo e i frutti amari del mondo*). Cristo è « il principe dei sepolcri », e l'apocalisse è il definitivo seppellimento dell'universo nella tomba di Cristo.

Eppure Rozanov scoprirà le autentiche radici cristiane della sua avversione al cristianesimo. Aveva vissuto un'infanzia miserevolissima e piena di disgrazie, ed era stato abbandonato dopo anni d'impossibile convivenza dalla moglie, quell'Apollinarija Suslova che era stata la capricciosa amante di Dostoevskij e aveva sedici anni più di lui. Rozanov incontra allora Varvara Dmitrievna, povera orfana di un diacono, il cui marito era morto cieco e pazzo lasciandola con una bambina. A unire Vasilij e Varvara è la pietà e il bisogno di consolazione: « ella ebbe pietà di me come di un orfano. E io ebbi pietà di lei come di un'orfana... Entrambi eravamo umiliati, afflitti. Ecco tutto il nostro amore » (*Foglie cadute*). Attraverso Varvara, Rozanov riporta il cristianesimo alla tangibile tenerezza della carne, unica realtà il cui bisogno è costante-mente presente in lui e che da sola si oppone a tutto il resto, abbandonato alle fluttuazioni di ciò che resta inconsistentemente astratto, non vissuto, e perciò indifferente, irreal: la politica come la letteratura, la conservazione come la rivoluzione. Rozanov non cerca la verità ma la pace. « "L'universalità", decisamente è una chiacchiera, l'universalità è il male... Ciò che è troppo vasto è freddo ». « Il mistero dell'universo sta nel fatto che non è "buono", ma tenero. Il bene è un'astrazione. Il bene è un dovere. Il "dovere" finisce sempre per annoiare » (*L'Apocalisse del nostro tempo*). « La pietà raccoglie tutto ciò che è piccolo. Ecco perché io amo tanto le cose piccole » (*Foglie cadute*). Nell'*Apocalisse del nostro tempo*, in cui dopo i passati eccessi antisemiti esalta l'ebreo come colui perdendo il quale « la storia perderebbe il suo senso », Rozanov afferma che « dire "consolazione" è dire *tutto* di questo popolo », il popolo che possiede « un modo tutto diverso di "prendere", "stringere" e "accarezzare" un essere ». In tante pagine Rozanov appare pieno di freddo e di fame, e la consolazione di cui la carne nella sua fragilità ha umilmente bisogno è l'unione coniugale fedele e feconda che Vasilij ha vissuto con Varvara, il dono supremo dato dalla pietà di Dio agli uomini all'inizio del

mondo.

Per quanto l'esaltazione del sesso abbia non di rado sviato Rozanov verso lidi pagani, nell'abbandono al gusto corrente dei letterati decadenti, la carne di Rozanov resta quella che si è formata nella matrice della Russia cristiana. Ma se la religione, « quasi in tutta la sua sostanziale pienezza, sgorga dal sesso », se « il rapporto sesso-Dio è più stretto di quello tra l'intelletto e Dio e, addirittura, tra la coscienza e Dio » (*Foglie cadute*), allora perché il cristianesimo nega la realtà del sesso? È questa la domanda alla quale Rozanov ha cercato invano di rispondere. Ha spesso contrapposto il paganesimo, termine positivo, al cristianesimo, termine negativo in quanto mortifero spregiatore della vita. Ha spostato poi il confronto accentuando piuttosto il contrasto fra l'ebraismo come religione del Padre datore di vita e il cristianesimo come religione del Figlio che c'invita a scendere con lui nella morte. Ma entrando per questa via nell'orizzonte ebraico non poteva non riconoscere nell'ebraismo, accanto all'intenso attaccamento alle realtà terrestri uscite buone dalle mani di Dio — anzitutto l'unione coniugale — i profondissimi solchi scavati da un dolore millenario. E non poteva d'altra parte non riconoscere, nel cristianesimo che nasce dal tronco ebraico, il poderoso attaccamento alla carne dell'uomo che in Cristo, primogenito dei morti, aspetta la resurrezione. Rozanov giunge così ad insistere sulla carnalità della vita cristiana, a considerare l'interpretazione spiritualizzatrice come una falsa interpretazione cristiana, e a riaffermare il vincolo coniugale come via maestra alla santificazione.

Rozanov non è uscito dalla contraddizione, ma in definitiva nella sua stessa esistenza è contenuta, o almeno è allusa, la soluzione. Nulla quanto la vita di Rozanov prova infatti che la sessualità « adorata » come il dio di un perduto mito solare, come perfettamente « naturale » appagamento, come trionfante espandersi vitale non è che mistificatoria velleità di decadenti; e che la gioia coniugale è in realtà legata strettamente all'esperienza della solitudine e del dolore, alla reciproca pietà. Rozanov che tante volte accusa il cristianesimo di dolorismo contrapponendogli la spontaneità vitale sa bene, grazie a Varvara, che è proprio la sua « anima impastata di fango, di tenerezza e di malinconia » a renderlo capace di gioia. Sa che «

si può amare solo l'essere o la cosa per cui il nostro cuore sta in pena », sa che « l'amore è *dolore* ». Sa che la vita vissuta accanto a Varvara è insieme « sommamente felice ed estremamente triste », perché la tenerezza e la consolazione dell'amore rinviando continuamente all'orribile scandalo — che teneramente consolano — di un mondo senza tenerezza e senza consolazione. Dopo essersi interrogato su Dio con queste estreme domande : « D sente la nostra pena? Soffre a causa della Sua creatura? D conosce mai il *dolore*? E come opera il dolore sugli attributi della Sua essenza divina? », dopo aver temuto « un qualcosa Oscuro che ha il sopravvento sullo stesso D » (*Foglie cadute*), l'ulti-mo Rozanov, il Rozanov dell'*Apocalisse*, spingerà la sua pietà fino a rappresentarsi Dio che, a somiglianza dell'ebreo e del peccatore Vasilij, cerca un nido, il calore e la difesa di un piccolo ghetto.

Il passaggio dal sacro antico al profano moderno è avvenuto in Europa attraverso un processo secolare, coincidendo si può dire con l'intero corso della sua storia. In Russia invece, dopo una breve incubazione nel secolo dei lumi, tradizione sacra e fermenti profani confluiscono violentemente l'uno nell'altro. Un fatale punto critico al quale si sta nei nostri anni riandando è la Vienna del declino e del crollo asburgico. Ma rimpasto russo è più ricco, ha in sé un'enorme dismisura, confronta non nazioni e secoli ma continenti e millenni, esplode come un affrontamento selvaggio e disperatamente risolutivo di tutta la realtà passata e futura. Il declino e il crollo dell'impero degli zar è più insondabile, soprattutto perché nel comune sentore di disfacimento e di fine, familiare ormai alle nostre narici, lì c'è anche un barlume d'impredibile inizio. In Russia una ancora barbarica fame di vita e un millenario sogno messianico, messi a reagire nel chiuso dell'autocrazia con situazioni e progetti importati dall'Europa, scoppiano in una straordinaria, o senz'altro folle, domanda di novità. Malgrado le accuse di menscevichi e bolscevichi l'intelligencja russa, anche quando è decadente, non è mai borghese. Nei salotti morbidi e ambigui dove viziati e viziosi bevono e parlano troppo c'è tuttavia l'ansia escatologica della misera gente che costruisce le barricate. Gork'ij potrà così

trovarsi da entrambe le parti, volta a volta attratto dall'impazienza popolare come dalla mediazione culturale, volta a volta respinto dalla ferocia popolare come dagli indugi salottieri. I tanti giovani intellettuali russi morti suicidi o pazzi nei decenni che precedono la rivoluzione certamente non erano dei borghesi.

Potevano contenuti simili trovare un contenente storico e mondano? Poteva finire altrimenti che in terrificanti massacri e burocratici livellamenti? Blok lo presentava, e anche Brjusov, che diceva: « distruggerò con voi, ma con voi non potrò costruire ».

Anni fa ho letto diligentemente gli atti relativi alla prima delle grandi apparizioni moderne della Madonna (1846), quella di La Salette, quella di Bloy e Anne-Marie Roulé. Lotte tra vescovi, tentativi di restaurazione monarchica, il taumaturgo curato d'Ars che prima approva, poi disapprova, poi di nuovo approva, Massimino e Melania che si contraddicono e ricontraddicono nel loro racconto, togliendo e aggiungendo, e infine Melania che entra ed esce dai conventi, Massimino che finisce in braccio all'alcol. Non ho tratto da questo un'impressione di falsità, d'inganno, al contrario. La manifestazione di Dio nella storia è sempre più debole e più penosa. I santi canonizzati negli ultimi tempi sono troppo spesso donne e uomini di scarse qualità intellettuali, qualche volta incapaci persino del più modesto inserimento in una comunità religiosa.

La mia adesione alla chiesa è, piuttosto che ostacolata, aiutata dall'evidenza del suo squallore: mi rispecchio in essa, mi riconosco in essa.

Leggo la storia della chiesa nella prospettiva della chenosi divina, che dopo la croce del Messia continua nei fraintendimenti del suo annuncio, i contrasti e poi i sincretismi, il dilagare della confusione fino al dissolvimento finale. È indubitabile che la chiesa cattolica sia la via maestra lungo questi millenni, la via maestra della chenosi.

Ateismo cristiano. I teologi della morte di Dio sono già usciti di scena, dopo la loro breve ma vistosa apparizione qualche anno fa su palcoscenici soprattutto americani. Eppure hanno avuto un loro ruolo, hanno veramente concluso la storia della teologia, dissolvendola.

Nella sua immemorabile storia, Dio è morto e continua a morire molte volte e in molti modi e sensi diversi, dalle remote figure mitiche della divinità assassinata e del *deus otiosus* all'ateismo buddhista, alle speculazioni sul nulla divino dei mistici in epoca cristiana, fino a Hegel e a Nietzsche. Che cosa precisa-mente significhi l'affermazione che « Dio è morto » non lo sa nessuno. La proposizione è logicamente contraddittoria ed è stata usata dai nuovi « teologi radicali » in sensi contrari e contraddittori, non di rado anche all'interno di uno stesso libro. Come ha scritto uno di loro, William Hamilton, può significare che « Dio non esiste e non è mai esistito »; che « in altri tempi è esistito un Dio meritevole di essere lodato e adorato, ma che oggi non esiste più » ; che « gli dèi vanno riscoperti come fattori psichici » : che « determinati elementi della dottrina classica concernente Dio debbono essere esclusi » ; che « il nostro tempo è il tempo dell'assenza, dell'oscuramento, del silenzio di Dio »; oppure ancora che « siamo tutti idolatri e che le nostre parole, le nostre azioni che indicano Dio, devono essere sistematicamente interrotte, per rinascere, nella speranza che il vero Dio rinasca ». Si può dire che tutti questi significati, sebbene incompatibili tra loro, siano presenti — in rapporti diversi, e più o meno dichiaratamente e consciamente — in tutti i « teologi della morte di Dio ».

La teologia protestante, a differenza di quella cattolica rimasta sempre aggrappata alla metafisica classica, si è venuta storicamente svolgendo, soprattutto da Schleiermacher in poi, in un continuo confronto con la cultura moderna, ed è stata quindi costretta a misurarsi con la negazione della trascendenza, giunta con Feuerbach a pretendere la conversione delle qualità tradizionalmente attribuite a Dio in valori umani concreti. All'inizio del nostro secolo i « teologi liberali » si erano ormai rassegnati a ridurre sempre più lo spazio delle tradizionali verità cristiane per sottrarle all'urto frontale della cultura trionfante che le aggrediva con una

critica demolitrice. Nella prima metà del secolo si tenta una specie di controffensiva: la « teologia dialettica » di Barth capovolge l'atteggiamento dei teologi liberali e si sforza di salvare il significato della fede accentuando l'assoluta trascendenza. Riattingendo alle più profonde radici della Riforma afferma l'opposizione tra l'uomo e Dio e dichiara preclusa all'uomo in quanto tale qualunque conoscenza del divino. Il rifiuto della fede da parte del mondo e della cultura mondana possono di conseguenza apparire naturali, scontati. Ma la di per sé incolmabile distanza dell'uomo da Dio affermata dalla teologia dialettica (è già, a guardar bene, una forma di « morte di Dio ») sfocerà in esiti non troppo diversi da quelli del liberalismo teologico, il quale finirà storicamente per avere, come vediamo ai nostri giorni, partita vinta.

L'abisso tra l'uomo e Dio, infatti, implica che la religione con le sue pratiche devote non solo non può salvare, ma costituisce l'ostacolo più grave all'accoglimento della salvezza data da Dio, che è totalmente altro dalla natura e dall'umanità, mediante la fede in Gesù Cristo. A questa affermazione della purezza della fede è riconducibile anche la demitizzazione proposta da Bultmann, con la quale scompaiono, come mitici, gli esseri celesti e infernali, le potenze e gli eventi soprannaturali. Liberata dalle sovrastrutture mitiche che ne celerebbero l'essenza, la fede cristiana dovrebbe risultare più credibile all'uomo moderno. Ma non sarà per caso un mito anche Dio, il Dio antipodale e inconoscibile di Barth? Separando sempre più il cristianesimo dalla storia del mondo, per restringerlo al punto senza dimensioni di un gratuito e inesplicabile atto di fede, la stessa idea di Dio finirà con l'essere abbandonata. Fra la totale negazione e la totale accettazione del mondo c'è in definitiva implicazione dialettica, e tale bipolarità, costante nel protestantesimo, si ritrova nell'opposizione tra Barth e Tillich, per il quale il mondo moderno non può essere salvato dal vangelo di condanna della teologia dialettica, che scava un abisso tra la creatura e Dio, ma ha bisogno, al contrario, di un vangelo che salvi tutti i valori umani (prospettiva alla quale lo stesso Barth finirà per avvicinarsi).

Con risoluto ottimismo storico-mondano si comincia allora a guardare al fenomeno tipicamente moderno della

secolarizzazione, per il quale le realtà costitutive della vita umana tendono a un'autonomia sempre maggiore rispetto al dominio religioso o sacro che in tempi remoti le permeava profondamente di sé. Negli anni intorno alla seconda guerra mondiale Gogarten e Bonhoeffer rivendicano il processo di desacralizzazione come originato dalla fede cristiana. In Cristo l'uomo è diventato figlio ed erede di Dio (anche questo implica già che in qualche senso Dio sia morto), e quindi il mondo intero è diventato il luogo del suo illimitato dominio. Di conseguenza, secondo l'espressione di Paolo, al cristiano « tutto è permesso » (1 Cor 6, 12). È l'accusa antica che i pagani rivolgevano ai cristiani considerandoli atei. La libertà e l'autonomia dell'uomo, stabilite definitivamente da Gesù Cristo che l'ha sottratto alla schiavitù del peccato, sono per Gogarten la base necessaria di tutto lo sviluppo secolarizzante del mondo moderno. I teologi senza Dio si richiamano soprattutto a Bonhoeffer, il giovane teologo tedesco impiccato dai nazisti nel 1945, per il quale il mondo ha raggiunto la maggiore età e « Dio stesso ci insegna che la nostra vita di uomini deve ormai proseguire come se egli non esistesse ».

Il vangelo dell'ateismo cristiano di Thomas Altizer, pubblicato nel 1966, presenta l'ateismo cristiano come la « buona novella » della salvezza per l'uomo. Intende essere lo stesso identico vangelo di duemila anni fa: Dio si è incarnato in Gesù Cristo, la cui morte salva gli uomini, li libera e li redime. « Il crollo nel mondo contemporaneo dei "valori" metafisici, conoscitivi e morali storicamente associati all'idea di Dio, il loro precipitare nel nulla, non è che una tappa ulteriore e necessaria, un espandersi e manifestarsi nella storia della morte di Dio avvenuta in Cristo ». L'incarnazione di Dio non consiste in un episodio eccezionale accaduto una volta per tutte in Gesù, ma « continua procedendo dal Gesù storico al corpo universale dell'umanità ». Per esprimere questo progressivo movimento di immersione del divino nella carne mortale, Altizer usa il termine paolino « kenosis », che esprime il « vuotarsi di se stesso » con il quale il Verbo di Dio si è abbassato alla condizione umana ed è morto sulla croce come uno schiavo. Il cristiano, il cristiano radicale, non può non accettare l'ateismo contemporaneo, che è cristiano anzitutto perché si è storicamente sviluppato dal cristianesimo e solo in esso trova

perciò il suo significato: i grandi atei del secolo scorso — Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud — sono diventati consapevoli della morte di Dio avvenuta in Gesù Cristo. Di fronte a questa grandiosa vicenda, tutto ciò che costituisce la tradizione teologica e culturale ecclesiastica è divenuto irrilevante. Accogliere l'attuale manifestazione chenotica di Dio significa partecipare con coscienza acutissima della condizione dell'umanità contemporanea: «una fuga dal dolore dell'esistenza è un rifiuto della passione di Cristo » che si prolunga e si dilata nella storia del mondo. Tutti i temi relativi alla trascendenza, alla sovranità, alla potenza di Dio appartengono a un passato che Dio stesso ha superato negando se stesso in Gesù uomo crocifisso: rimanere attaccati ad essi significa rifiutare il presente in cui il Verbo parla a noi, la rivelazione attuale dello Spirito. Secondo la più tradizionale formulazione del messaggio cristiano, la morte divina di Cristo coincide per Altizer con la nascita del « uomo nuovo », con la liberazione e la redenzione dell'umanità. Partecipando alla realtà della morte di Dio, sperimentandola concretamente nella sua vita, l'uomo contemporaneo attinge la salvezza. Dio, annientando se stesso, libera infatti l'uomo da ogni alienante trascendenza, da ogni vincolo di soggezione e di peccato, da ogni oppressione e pena.

Ma la cosa sorprendente in Altizer — il più radicale tra i teologi radicali — è che il suo vangelo di salvezza viene espresso in un linguaggio in cui predominano i suoni, i colori, i sapori della morte e del caos. Gli spaventosi effetti della morte di Dio sono visibili nell'angoscia esistenziale, nella potenza satanica del caos e del nulla che domina il nostro tempo. L'umanità è il « corpo morto di Dio che gradualmente si decompone nella storia della cristianità rivelando sempre più il suo vuoto negatore della vita, fino a quando, con il disintegrarsi della cristianità, si attua finalmente nella storia come totale raffigurazione di un nulla estraneo e vuoto ». La fede « può definire il nostro caos come la tomba di Dio. Il terrore non immobilizzerà il cristiano che giunge a riconoscere la nostra angoscia come l'«odore» della decomposizione di Dio ». Altizer spinge la sua teologia sepolcrale a limiti estremi, il rapporto Dio-morte è stretto fino all'identificazione. La realtà intera è la morte e la decomposizione di Dio, Dio è morire e

decomporsi. Siamo oggi immersi nel « più pauroso nulla mai attuato nella storia ».

In Altizer s'incontrano continuamente oscurità, ambiguità, contraddizioni. Accostando le diverse tessere del suo mosaico si ritrova pressappoco un'unica uguaglianza stabilita tra Dio, Gesù, Satana, anticristo, storia, realtà, nulla, morte, vita, dannazione, salvezza, luce, tenebra, ecc. Emerge la sua doppia anima di nostalgico del sacro e di applauditore del profano, i piani dell'escatologia e della secolarizzazione s'intersecano confusamente, sfociando in una dialettica-mistica della coincidentia oppositorum, sacro-profano, Dio-mondo. La situazione testimoniata dai teologi atei è assurda com'è assurda una teologia ateo-logica e a-teologica. Parlare della morte di Dio è in realtà per loro un modo di parlare ancora di Dio, l'ultimo. In Altizer la trascendenza di cui si annuncia l'avvenuta fine è in effetti ciò che sostiene tutto l'edificio, tutto il movimento del reale, è il poderoso mito d'origine della storia, l'oscura matrice affermata-negata. I teologi senza Dio sono stati lacerati dall'intima contraddizione, e travolti da una domanda più grande di loro. Hanno giocato allora con la loro stessa domanda, l'hanno elusa, vezzeggiata, finta, l'hanno esasperata, capovolta, sublimata. In Altizer questo gioco tocca il vertice. Gli argomenti e le motivazioni galleggiano equivoci e inafferrabili su una caotica pluralità di fonti e di sistemi, di atteggiamenti, di modi; le risposte consistono in formule ad effetto di una vertiginosa astrattezza e genericità, ripetute con un'iterazione esasperata e con finta chiarezza, sicurezza, ovvietà. C'è in lui il gusto dell'orrido e del macabro teologico, ma anche il suo caosmorte suona spesso voluto, ricercato, e poi annullato per ribaltamento dialettico e identificazione mistica nel suo ancor più finto opposto-identico salvifico. Una teologia-gioco, una teologia-nevrosi, ma anche una teologia-sintomo. Un sintomo mortale.

Può darsi che abbia ancora ragione Bonhoeffer a credere che questo è il momento di tacere di Dio, dopo averne parlato troppo per secoli, ma è più vero che anche questa via si è già dimostrata, a sua volta, distruttiva. Ciò che, senza vederlo, si nomina, si consuma, e ciò che non si nomina si dimentica.

Canetti, nell'epilogo di *Massa e potere*, nota che le religioni « in ritardo o in anticipo, seppure con qualche eccezione, impartiscono la loro benedizione a tutto ciò che accade ». Dubito che esistano vere eccezioni, almeno in Occidente, perché in realtà le benedizioni a tutto ciò che accade non vengono impartite solo per calcolo e compromesso, ma per una spinta profonda e ineliminabile, connaturata alla religione. Il governo o l'azione di Dio o del divino nel mondo obbliga a giustificare tutto ciò che accade come da lui, o da esso, voluto. Se si può concepire che a questo si sottragga l'actus peccandi, in quanto puro non essere, pura mancanza di un adempimento dovuto, non si può concepire che un assetto sociale o un movimento storico, in quanto consistentemente sono, siano sottratti alla volontà divina, e quindi soltanto negativi. Prima o poi, come si vede nei rapporti della chiesa con il mondo moderno, quello che de iure appariva incompatibile con il piano divino de facto risulta compatibile, perché è inconcepibile che qualcosa sia pur essendo totalmente incompatibile con la volontà di Dio. È una delle strade percorrendo le quali si avanza verso il caos. Anche per la fede escatologica, sebbene al limite, c'è una qualche accettazione del fatto compiuto del mondo, dal momento che infine deve rivelare un senso. Ma allora è un terribile senso.

La storia della salvezza, per usare i termini di Nygren, muove da un iniziale impossessamento dell'uomo da parte di Dio e di Dio da parte dell'uomo — eros, non soltanto celeste — e finisce in Dio e nell'uomo per capovolgersi, attraverso la troppo lunga esperienza delle contraddizioni e dei fallimenti incontrati, in bisogno di spoliazione agapica per consolare.

È venuto di moda il discorso sul raccontare come salvifico, si parla perciò molto di « teologia narrativa », si citano apologhi chassidici come testimonianze della potenza del narrare. Non sarà forse male ricordare qualche voce contraria, che si alza contro il rischio di risolvere tutto in parole lontane

dai fatti, di ridurre tutto a linguaggio operando così una pseudoredenzione della realtà previamente nientificata.

« Carlo imperatore, Orlando e Oliviero, tutti i paladini e i prodi guerrieri che furono gagliardi nei combattimenti, incalzando gl'infedeli con molto sudore e fatica fino alla morte, riportarono su di essi una gloriosa memorabile vittoria, e all'ultimo questi santi martiri caddero in battaglia per la fede di Cristo. Ma ci sono ora molti che, con la sola narrazione delle loro gesta, vogliono ricevere onore e gloria dagli uomini ». Sono parole di san Francesco, un Francesco poco conforme alla sua agiografia, riportate nella *Leggenda perugina*.

« Un giusto percorreva Sodoma, predicando contro la cupidigia e il furto, la menzogna e l'indifferenza. Ben presto, nessuno più l'ascoltava. Un giorno un bambino, preso da pietà, tentò di spiegargli che gridava invano. Allora il giusto si spiegò: “all'inizio, pensavo di poter cambiare gli uomini. Adesso so che non ci riuscirò. Se grido ancora è perché gli uomini non finiscano per cambiare me” ». Con questo racconto Élie Wiesel, erede della grande tradizione narrativa ebraica, dà la triste ragione del suo continuare a narrare.

Un teologo fra i più dotti, Schillebeeckx, esige la « ripresa della “fede narrativa” » nel vivente Gesù, quella fede spontanea e ardente che fu capace di effetti millenari. Ma in *Gesù. La storia di un vivente* inciampa continuamente nei suoi bagagli accademici, fin dai titoli dei capitoli e dei paragrafi: *Prima cernita cristiana dei modelli giudaici precostituiti di figure escatologiche di salvezza, Orizzonte di comprensione congiunturale e ritmo asincrono nella svolta complessa di una cultura, « Orizzonte di comprensione universale » non teorizzabile*.

Le ragioni del narrare. Non solo non è possibile una vera e propria teologia narrativa, ma non è possibile neppure una teologia argomentativa che apre al senso e alla necessità del narrare. Viviamo infatti in un'epoca « post-narrativa », abbiamo perso « l'innocenza narrativa » (H. Weinrich). Naturalmente neanche questa affermazione può essere assolutizzata, possono infatti darsi esempi del permanere anche

nel nostro tempo di una « tradizione narrativa » (J.-B. Metz); ma è innegabile che nelle nostre società il narrare non ha più, minimamente, il ruolo che aveva nelle società antiche. Se la teologia cristiana non si esprime, da tanti secoli, in modo narrativo questo accade per un mutamento generale dell'orizzonte culturale.

Nell'incerto statuto dell'attuale teologia narrativa, si oscilla tra due posizioni. Anzitutto quella di coloro che ritengono possibile e auspicabile una teologia capace di parlare il linguaggio narrativo, e non soltanto quello argomentativo, recuperando così la forza della « fede narrante » delle origini. Per Metz, la teologia non può essere di carattere puramente argomentativo, ma dovrà essere esplicitata sempre anche in modo narrativo. Fondamentalmente sarà una teologia memorativa-narrativa. C'è una « struttura narrativa » in cui la teologia si articola. L'altra posizione è quella di coloro che non ritengono né possibile né auspicabile una teologia capace di parlare il linguaggio narrativo, e propongono una teologia che, pur restando argomentativa, diventi esperta nell'arte del narrare, ne conosca le leggi, ne favorisca l'efficacia, ne individui i tranelli e guidi alla verità profonda degli antichi racconti di fede. Per questi autori, la teologia narrativa non è quindi fatta di racconti, come l'analisi letteraria o strutturale delle favole non è costituita da altre favole o l'esegesi biblica delle parabole non procede inventando nuove parabole. Insomma, non narra, ma riflette su narrazioni e analizza le loro condizioni.

Per quanto riguarda la posizione che ho indicato in Metz, la mia convinzione è che essa non sia abbastanza consapevole della profonda estraneità dei nostri attuali linguaggi all'universo del narrare. E infatti per Metz la nostra epoca, più che essere post-narrativa, « si ritiene post-narrativa ». Gli argomenti di Metz mi sembrano convincenti per quanto riguarda l'affermazione dell'irrinunciabile carattere memorativo-narrativo della teologia cristiana; ma proprio per questo approdano in definitiva, contro le intenzioni, all'affermazione dell'impossibilità di una vera teologia in una cultura, o in culture, in cui l'atteggiamento argomentativo prevale in modo esorbitante su quello memorativo-narrativo. È questo, per l'appunto, il caso che ci riguarda. Ma anche la

posizione di coloro che parlano di teologia narrativa nel senso di una teologia esperta nell'analisi delle narrazioni salvifiche e preoccupata di tener deste le capacità narrative della comunità ecclesiale mi sembra debole. Le epoche che hanno riflettuto sul narrare e lo hanno analizzato non sono state epoche narrative. L'apparenza dei discorsi che argomentano circa il narrare è di approfondirne le ragioni e di far meglio intendere il senso di ciò che viene narrato; ma la realtà è che un narrare che abbia bisogno di preliminari e concomitanti spiegazioni per essere accolto e compreso, proprio come un quadro o una musica che avessero bisogno di illustrare in un altro linguaggio il loro contenuto, non è già più un narrare autentico.

L'autentico narrare è un argomentare narrando. Il narrare è stato storicamente vivo come una reale forza di comunicazione e coesione sociale solo fino a quando è stato il linguaggio stesso dell'argomentare. Se c'è invece (e domina) un linguaggio proprio dell'argomentare, allora il linguaggio narrativo diventa fatalmente un modo particolare (e marginale) di esprimersi, e per ciò stesso non può essere assunto come il decisivo « linguaggio della redenzione » (B. Wachser). Non basta dunque rifiutare una « distinzione del tipo : la predicazione narra, la teologia argomenta » (Metz); ma non basta nemmeno dire che l'argomentare conduce a convinzioni e a decisioni attraverso la verità che traspare dalle idee e dalla loro logica, mentre la narrazione induce convinzioni attraverso la verità che traspare nei fatti. L'orizzonte del narrare è infatti proprio l'orizzonte in cui le idee e la loro logica non sono separabili dai fatti, come appunto accade nelle grandi narrazioni del mito. Il narrare che non ha più questo carattere non è che la precaria sopravvivenza di un atteggiamento all'interno di una cultura che lo contraddice.

Di questo si può dare un esempio riferendo un midrash, dal momento che la tradizione teologica ebraica, a differenza di quella cristiana, ha conservato malgrado tutto, fino ai nostri giorni, una residua capacità narrativa. Il midrash che propongo offre l'esempio chiaro di un linguaggio che è inseparabilmente memo-rativo-narrativo e argomentativo.

Dopo che gli ebrei, nel deserto dell'esodo, ebbero dato a Mosè per la costruzione del tabernacolo tutto ciò che di prezioso possedevano, le donne gli vollero offrire i loro specchi

di bronzo, gli unici oggetti che, a differenza delle cose preziose ricevute in dono dai mariti, fossero originariamente di loro esclusiva proprietà. « A queste parole - racconta il midrash - Mosè voleva allontanare le donne, gridando: “dovrei profanare le cose della santità con quelle della concupiscenza?”. Ma Dio gli disse: “non sai che ho pettinato io stesso i capelli di Èva, affinché piacesse di più ad Adamo? Gli specchi che ti portano mi sono più cari dei tesori regali, poiché devo loro il mio popolo. Quando, in Egitto, gli ebrei rientravano in casa, dopo le fatiche e le sofferenze della schiavitù, le mogli li facevano mangiare e bere; poi avvicinavano a loro gli specchi, si specchiavano insieme e dicevano loro tra le carezze: vedi, tu sei bello, ma io sono più bella di te. Allora dimenticavano le loro pene, e unendosi alle loro spose nella gioia dell'intimità moltiplicavano i figli d'Israele. Accetta dunque questi specchi del desiderio, santificati dall'amore umano, e fanne la vasca dell'acqua pura, che santificherà i miei sacerdoti, nel mio amore ” » (Edmond Fleg, *Mosè secondo i saggi*).

All'origine della « fede narrativa » non c'è la parola narrante, ma l'evento salvifico di cui la parola narrante serba poi la memoria. I sostenitori delle ragioni della teologia narrativa si riferiscono volentieri al racconto chassidico del vecchio storpio che, raccontando come il Baal Shem fosse solito saltellare e danzare mentre pregava, cominciò a saltellare e danzare, guarendo. Ciò mostra la forza del narrare. Ma c'è un altro mirabile racconto chassidico che va ricordato, perché è necessario per integrare il senso del primo. « Quando Baal Shem doveva assolvere un qualche compito difficile, qualcosa di segreto per il bene delle creature, andava allora in un posto nei boschi, accendeva un fuoco, e diceva preghiere, assorto nella meditazione: e tutto si realizzava secondo il suo proposito. Quando, una generazione dopo, il Maggid di Meseritz si ritrovava di fronte allo stesso compito, riandava in quel posto nel bosco, e diceva: “non possiamo più fare il fuoco, ma possiamo dire le preghiere”, e tutto andava secondo il suo desiderio. Ancora una generazione dopo, Rabbi Moshe Leib di Sassow doveva assolvere lo stesso compito. Anch'egli andava nel bosco, e diceva: “non possiamo più accendere il fuoco, e

non conosciamo più le segrete meditazioni che vivificano la preghiera; ma conosciamo il posto nel bosco, dove tutto ciò accadeva, e questo deve bastare”. E infatti ciò era sufficiente. Ma quando di nuovo, un'altra generazione dopo, Rabbi Israel di Rizin doveva anch'egli affrontare lo stesso compito, se ne stava seduto in una sedia d'oro, nel suo castello, e diceva: “non possiamo fare il fuoco, non possiamo dire le preghiere, e non conosciamo più il luogo nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia”. E il suo racconto da solo aveva la stessa efficacia delle azioni degli altri tre ».

In questo racconto il narrare si mostra chiaramente non soltanto nella sua forza, come nel racconto dello storpio che guarisce raccontando, ma anche nella sua debolezza. La forza del narrare è infatti la forza della memoria, che è sempre debole nei confronti della presenza. Nell'esempio chassidico, il raccontare è efficace, ma la sua efficacia è, per così dire, residuale : è *ancora* efficace. Mancando la presenza, anche il rammemorarla raccontandola può essere efficace, ma solo in virtù di ciò che era e non è più presente, di una salvezza che se continua a manifestarsi in mezzo a noi si manifesta in forma indebolita, come appunto è debole la memoria nei confronti della presenza. Anche le parabole raccontate da Gesù hanno dichiaratamente il significato di un raccontare che è qualcosa di minore, che sta in luogo della piena adesione alla presenza (Mc 4, 11-12).

La « fede narrativa » non è che l'inizio di un processo di allontanamento dall'evento di cui serba memoria, di cui la teologia argomentativa è la tappa successiva, e altrettanto inevitabile, posta la maggiore lontananza dall'evento. Il racconto chassidico che ho riferito dobbiamo infatti completarlo aggiungendo un ulteriore stadio di impoverimento della presenza salvifica: quello in cui anche la capacità di narrare viene tragicamente meno, ma permane tuttavia, anche attraverso l'astrattezza degli argomenti, un riferimento alla presenza salvifica, ancora, da ultimo, poverissimamente efficace.

È il cristianesimo, che avendoci posti in un mondo preteso redento, ha finito per renderci insopportabile l'idea che ci

siano in mezzo a noi i pazzi e gli handicappati. Ci ha costretti a tirarli fuori dai loro ghetti, sentiti sempre più come mostruosi, e a convincerci che in fondo non sono né pazzi né handicappati e possono benissimo convivere nelle nostre case, nelle nostre scuole, nelle nostre fabbriche. Anche per questa via la nostra vita ci è divenuta, giustamente, impossibile.

La guerra, nell'antichità, era l'esplosione di una mitica violenza sacrale. Per influsso cristiano, si è sentita questa esplosione come assurda e maligna, sicché modernamente si è pensato piuttosto, in termini contrattualistici, alla guerra come a una pressione graduata e controllata da esercitare come « continuazione della politica con altri mezzi » allo scopo di ottenere concessioni da parte dell'avversario. Ecco un massacrare strumentalmente ragionevole, un decisivo incremento di cinismo conseguito come risultato di un cristiano rifiuto della violenza sacra.

La guerra giusta. Se a rendere moralmente giusta una guerra è in definitiva, secondo la tradizionale dottrina cattolica che risale ad Agostino, il suo carattere difensivo, e se ciò d'altra parte ovviamente implica una proporzionalità tra il bene minacciato e il danno inflitto per difenderlo, come può essere lecita una guerra nucleare che causerebbe catastrofi di dimensioni incalcolabili, e che addirittura potrebbe provocare la fine dell'umanità? Quando le spese per gli armamenti sono espresse da numeri astronomici, mentre i morti di fame si contano a decine di milioni, ha ancora senso parlare di legittima difesa?

Che la religione del Dio umiliato e crocifisso, la quale giunge fino a comandare di porgere l'altra guancia all'offensore, abbia elaborato una teoria della guerra giusta, la quale come la storia insegna è servita a giustificare molte guerre ingiuste, fa già difficoltà. Da sempre. Se sant'Ambrogio diceva « conforme a giustizia il coraggio di difendere la patria contro i barbari » (*I doveri degli ecclesiastici*), san Massimiliano martire diceva : « non posso fare il soldato, non posso fare del male: sono cristiano » (*Passione di Massimiliano*). E questa

posizione pacifista, sempre minoritaria, se non venne incoraggiata dalla chiesa non venne mai neppure disapprovata. È difficile negare che tra il precetto di amare anche i nemici e il preparare e usare armi per ucciderli ci sia contraddizione. È difficile, però, anche negare giustificazione a chi uccide per strappare dalle mani dell'assassino la vittima innocente. L'ambiguità non è mai mancata, ma adesso esplode a causa delle enormi possibilità distruttive raggiunte dalla tecnica.

Il concilio Vaticano II, nella costituzione sulla chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, ha condannato « ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti », definendolo « delitto contro Dio ». Ha dichiarato inoltre che la corsa agli armamenti è « uno scandalo », anche perché « danneggia in modo intollerabile i poveri ». Dunque, dal momento che ormai una guerra efficace e la sua preparazione non possono non implicare queste conseguenze, la guerra giusta, proprio in relazione a ciò che la definiva tale, diventa impossibile. Ma se cade il millenario edificio che ha tentato di stabilire un luogo mediano di certezza morale e giuridica fondato sul precario concetto di « guerra giusta », ci si trova scopertamente di fronte all'alternativa tra homo homini lupus e assoluta non violenza. La logica cristiana è una logica paradossale, e contro le apparenze conduce a Hobbes piuttosto che a Tolstoj e Gandhi. Rifiuta infatti, come illusoria e anticristica, l'idea di pervenire alla totale eliminazione della guerra dalla storia del mondo, così come l'idea della totale eliminazione della povertà (« i poveri li avrete sempre con voi », Mt 26, 11): sebbene questo non esima dal dovere di pacificare (Mt 5, 9) e di aiutare il prossimo. Quando Gesù lodando la fede del centurione romano (Mt 8, 5-13) non gli chiede di lasciare il mestiere delle armi, lo fa nella prospettiva dell'imminente « giorno del Signore » annunciato dagli antichi profeti, nel quale le spade e le lance sarebbero state trasformate in falci e vomeri. La fede cristiana è vicina, nella consapevolezza dell'insanabile male del mondo, al più radicale pessimismo storico, anzi è il più radicale pessimismo storico.

La chiesa è oggi incerta tra due modelli opposti : il modello

tradizionale della chiesa come cristianità, come ordo christianus al quale ritornare dopo la ribellione moderna (a questo inclina anzitutto il bisogno di sicurezza psicologica che spinge la gerarchia verso l'illusione di rinnovati trionfi, e intorno ad essa suscita consensi), e il modello della fine della cristianità, del fermento cristiano ancora sparso, come all'inizio, nell'oscura pasta del mondo (a questo obbliga la consapevolezza critica, ma manca una teologia capace di pensarlo adeguatamente).

Tutto nella dottrina e nella prassi della chiesa è segnato ormai da una radicale incertezza e ambiguità, e non c'è questione posta alla coscienza cristiana che non veda additate soluzioni opposte. La chiesa sopravvive nella storia perché sfugge alle domande, ma la fede muore perché non dà risposte. Il cristianesimo è diventato ormai, dopo una troppo lunga storia di contraddizioni e di conciliazioni, un perfetto sistema di mancate risposte. Tutti i nodi si sono inestricabilmente annodati. La tragica contraddizione originaria, della croce come patibolo e come trono, è dilagata in pasticcio universale. Dinanzi alla morte il credente può inorridire perché è « l'ultima nemica » di Dio, quella che il datore della vita non ha ancora sconfitto, ma può altrettanto bene salutarla con gioia come il dies natalis di chi finalmente morendo al mondo giunge alla vera vita. Le nozze sono benedizione di Dio, « sacramento grande » (Ef 5, 32), ma chi se ne astiene fa meglio, e il vergine è più accetto a Dio. Il lavoro è castigo e maledizione, Maria ha scelto la parte migliore nei confronti di Marta, e antichi e medievali trovavano difficoltà a giustificare l'interruzione della contemplazione per soccorrere il bisognoso, ma non si contano più i documenti pontifici che esaltano il lavoro, l'impegno produttivo, lo sviluppo economico. La pena dei delitti, in quanto afflizione espiatrice, era fondata sull'esigenza della giustizia divina, e adesso, all'opposto, è sulla misericordia divina che si fonda la pietà per il reo e l'esigenza del suo « recupero sociale ». La storia è guidata dalla divina provvidenza e « ogni autorità viene da Dio » (Rm 13. 1), il cristiano è lealista e dà a Cesare quel che è di Cesare, ma la chiesa è sempre perseguitata dagli empi che trionfano, avversata dai poteri profani che la conculcano. Gli ebrei sono eletti e reietti, l'altare è tavola per il banchetto eucaristico e

tomba, il governo della chiesa è monarchico e collegiale, Dio è perfettamente misericordioso ma nel purgatorio fa scontare fino all'ultimo spicciolo la « pena temporale » delle colpe che ha perdonato. Chi segue l'interiore legge morale sarà salvo anche senza conoscere il nome di Cristo, ma extra ecclesiam nulla salus, e i missionari hanno portato il nome di Cristo nel mondo a prezzo della distruzione d'interi civiltà, gettando masse sterminate di uomini allo sbaraglio nel vuoto. Per effetto di una serie bimillenaria di letture mediatrici fra diverse culture ed esigenze, il cattolicesimo è oggi più che mai un coacervo di cose troppo disparate, in cui gli elementi unificanti sono estrema-mente fiacchi e confusi. Ci sono cattolici vicini alle filosofie religiose dell'India e dell'Estremo Oriente tanto da non essere più distinguibili da un induista o da un buddhista, e altri il cui esclusivo impegno politico li rende indistinguibili da chi non professa la fede cristiana. Sembra che non ci siano neppure più tentativi di cercare un minimo di senso in questo caos, che ci si accontenti di manipolarlo suscitando entusiasmi.

La Pasqua celebra il Dio che salva liberando dalla servitù, ma è stata forse salvezza per gli ebrei l'uscita dall'Egitto? Celebra il Dio che salva risuscitando dai morti, ma è stata forse salvezza per noi la resurrezione di Gesù? Per questo i profeti esecrano le feste stabilite dalla Legge.

Le nuove norme liturgiche hanno abolito l'antica cerimonia dello spegnimento del cero pasquale, che si compiva durante la messa del giorno dell'Ascensione e significava la scomparsa di Gesù salito al cielo, la sua lontananza, e quindi l'attesa del suo ritorno. La nuova liturgia, per la quale il cero pasquale resta acceso l'intero anno, segna l'evidente passaggio da una teologia della redenzione a una teologia della creazione: una teologia « naturale » che non ha più alcun riferimento alla parusia, ma vede la presenza di Cristo come normalmente intrinseca al permanere del mondo. La religione cosmica avanza all'interno della chiesa.

Ai nostri giorni l'istituzione ecclesiastica, unica sopravvivenza sacrale in un mondo dove tutto si equivale ormai nell'insignificante, può attrarre. La « forma chiesa » sembra assicurare una qualche presenza del divino ovunque assente. È un fascino malvagio, sebbene testimoni forse di una buona disposizione. Così s'impedisce, con un surrogato di Dio, di patirne l'assenza e quindi d'invocarne la vera presenza. Rivelazione (ἀποκάλυψις) e istituzione si contraddicono: guai quando l'istituzione è sentita in sé come salvifica, quando non si riconosce il carattere anticristicamente contraddittorio del suo necessario essere nel mondo.

È ingenua la sorpresa con la quale molti guardano l'attuale rilancio cattolico, e se ne sentono in qualche modo attratti. Semplicemente sbagliavano quando pensavano di vivere in un mondo post-cristiano. Che cosa succede oggi nella chiesa e tra la chiesa e il mondo? Quello che è già tante volte successo, via via che venivano crollando imperi, feudalesimi, nazionalismi e restava, sempre più pesante e inerte, il poderoso blocco millenario che sta lì con tutte le sue spaventose insufficienze e contraddizioni nei confronti delle sue motivazioni originarie, che sta lì perché malgrado tutto è il segno dell'esigenza di redenzione della vita dell'uomo che, sotto tutti i suoi talora irricognoscibili travesti-nienti, segna la storia dell'Occidente. Non c'è altro che un estremo consumarsi del significato della chiesa insieme al significato del mondo che dalla chiesa, attraverso una lunga catena di secoli, è stato per conformità o per contrasto suscitato. Un colpo di pistola a san Pietro rimbomba subito nel vuoto.

Le delusioni storiche ed esistenziali patite da chi pone la sua fede nel Dio che salva hanno come fatale luogo d'approdo la mistica, con i suoi abbandoni a ciò che è oltre il tempo e lo spazio. Ma la vicenda si ripete anche al di là di questi confini. Ovunque un dio fallisce si ripete in modi diversi sempre lo stesso itinerario, come oggi, nel passaggio dalla speranza nella rivoluzione marxista e propensioni misticheggianti.

Che cosa è possibile oggi in nome della fede cristiana? Si può portare avanti fino alle conseguenze estreme il bimillenario processo di spiritualizzazione, allargando ancora dall'antica ellenizzazione alle grandi filosofie religiose dell'Oriente, al simbolismo cosmico tra estetico e mistico. Così la fede potrebbe forse ancora celebrare qualche trionfo mondano. Ma non sarebbe che l'ultima tappa di un fatale allontanamento dai suoi contenuti autentici. La fede biblica, che è storica, deve confrontarsi con il suo fallimento storico, di cui il processo di spiritualizzazione è insieme il segno e l'occultamento, deve confrontarsi con l'orrore della storia che è nata dalla speranza della redenzione. La via conforme alla croce di Cristo è la scoperta condivisione di questo destino. La fede allora diventa l'orizzonte della croce e dell'apocalisse in cui è possibile ancora osare di pensare la nostra storia.

Il mondo in cui viviamo è rappresentazione, spettacolo, le cose che vediamo e ascoltiamo non sono le cose che accadono, ma in massima parte cose predisposte per essere viste e ascoltate, programmate da qualcuno. Non ci troviamo di fronte all'uomo stritolato o bruciato, ma apprendiamo la notizia dalla televisione o dal giornale. Anche questa « civiltà dello spettacolo » mi appare legata in profondità alla fede, stravolta attraverso i secoli in senso anticristico. L'originaria attesa messianica e apocalittica implicava già, terribilmente, che vera realtà non sono più le cose che accadono nel mondo (né quella nascosta che in esse si manifesta), ma quella che dall'esterno deve irrompere nella « normale » e « naturale » vita d'ogni giorno. La decisiva scena escatologica, sola davvero vera, sola davvero reale, è già qualcosa che deve esserci mostrato, è lo svelamento di ciò che ci viene annunciato, di ciò che ci è preparato.

L'unico futuro che potrebbe aprirsi al mondo sarebbe un sincretismo cristiano-moderno, dopo quello cristiano-antico. Sincretismo fra una tecnica svuotata di qualunque ansia di redenzione e completamente burocratizzata, e una religione di

compensatrice evasione psicologica nel simbolico e nell'estetico. O si potrebbe dire, appena un po' radicalizzando : fra terrorismo e droga, il primo aberrazione della religione storica, la seconda aberrazione della religione cosmica.

Con buona approssimazione, « destra » e « sinistra » riproducono in definitiva la contrapposizione tra religione cosmica — eternità, regolarità, accettazione - e religione storica — impegno, mutamento, futuro.

La medicina moderna, con il suo bisogno di salvare a qualunque prezzo, di strappare alla morte, è cristiana (e si capovolge quindi in anticristicità), e le medicine tradizionali oggi riemerse sono pagane, accettano il dato naturale accontentandosi di proteggere l'energia vitale fino al suo pacifico estinguersi, fino all'esaurirsi di ogni suo ciclo.

Che la sofferenza sia più grande della colpa è la terribile, la distruttiva verità della croce.

La piaga che si è scavata in noi, mentre è sempre sul punto di precipitarci in una neppure più dicibile confusione, ci ha dato forse un'esasperazione unica e irrinunciabile del nostro bisogno. Questo, se ce n'è uno, è il buon frutto della croce nella storia.

La rivelazione biblica non essendo rivolta alla pienezza e necessità dell'essere, o all'« Uno » che è di là dall'essere, ma alla concretezza deiresistente lacerato fra gli estremi inseparabili dell'immediato impossessamento e della pena per la debolezza della carne mortale, abolendo ogni universale e razionale riferimento assoluto al di là della vita ha aperto il varco al nulla, svelando vero e tragico nulla la consumazione della vita e del suo senso.

Vocabor Petrus. Se fosse ancora il tempo di narrare, un racconto potrebbe cominciare così : « quomodo vocaberis? Vocabor Petrus ». Sarebbe la storia dell'ultimo papa, un ebreo convertito che nel suo stemma cardinalizio aveva scritto: « usquequo, Domine? ». « Usquequo, Domine, fino a quando, Signore, santo e fedele, non giudichi e non vendichi il nostro sangue sugli abitanti della terra? ». E ai martiri che nella visione dell'Apocalisse sotto l'altare del cielo gridano a Dio la loro impazienza veniva risposto — duemila anni fa — di pazientare ancora per poco tempo, finché non fosse stato completato il numero di coloro che dovevano essere messi a morte come loro (Ap 6, 9-11).

Secondo la profezia di san Malachia - alla quale obbligatoriamente le gazzette si riferiscono ogni volta che viene eletto un nuovo papa — l'ultimo si chiamerà Pietro come il primo, e con lui si concluderà nella catastrofe apocalittica la storia della chiesa e del mondo. Di Pietro II, dunque, si parla con un vago e subito eluso senso d'angoscia, mentre la fine del secondo millennio si avvicina tra segni minacciosi. Cessato il clamore, presto un clima d'incertezza e di precarietà circonda il nuovo pontificato, che è segnato dalla povertà dei gesti e delle parole, da una dolorosa perplessità circa la via da percorrere alla sequela di un Signore che non si mostra e che tace, da una lontananza dalle proclamate certezze di facciata del proprio tempo, tempo del quale Pietro II sembra far propria la nascosta, silenziosa disperazione.

Il Papa vive al chiuso del Laterano, la sede episcopale romana dove ha trasferito la propria residenza. Il Papa sparisce dalla televisione e dai giornali. Alla sua messa quotidiana i fedeli si contano prima a migliaia, poi a centinaia, e infine a decine. Nessuno ode da lui altre parole che non siano, all'omelia, il commento delle Scritture. Appare ormai separato dalla stessa chiesa, e inerte. La chiesa intanto continua a offrire di sé la solita immagine: meccanismi curiali, nunziature apostoliche, sinodi e conferenze episcopali, cerimonie solenni. Ma è divisa ormai in tante chiese quanti sono i paesi del mondo, anzi in più chiese diverse per ogni paese del mondo, e di tutte il Papa simboleggia un'unità sempre più irricognoscibile, metafora di una possibilità ormai illusoria. Le

parole di Pietro II suonano come sopravvivenze arcaiche, non solo non piacciono, ma non significano, né a destra né a sinistra. Il Papa non crede né al rilancio istituzionale della chiesa per il terzo millennio, né alle da sempre smentite speranze della *reformatio ecclesiae*. Precipita velocemente nel passato il concilio Vaticano II, e un nuovo concilio non potrebbe che sanzionare la consumazione dell'orizzonte teologico cristiano, con la proliferazione di tanti cristianesimi dai contenuti sempre più vaghi e contraddittori.

Si fa strada in Pietro II una visione radicalmente tragica della storia della chiesa. Troppi secoli hanno inesorabilmente portato la chiesa a strutture di potere e a trionfali ruoli mondani, e non è nelle mani dell'uomo, forse nemmeno in quelle di Dio, ridisegnare il corso della storia. L'idea di una chiesa povera e pura gli appare sempre più come un mito stanco, vecchio di almeno un millennio. Ma anche un mito ambiguo, lungo la china all'apparenza così ovviamente seducente di una verità cristiana immediatamente comprensibile e accettabile agli occhi del mondo. Come se le buone intenzioni potessero — abolendo gli scandali, moralizzando i monsignori, riformando la curia, esortando gli uomini al bene — capovolgere il terribile mistero di una storia della salvezza che dalla colpa di Adamo giunge, attraverso la morte di Cristo sulla croce, ad Auschwitz.

Quando il suo isolamento è completo anche all'interno delle mura ecclesiastiche, Pietro II si chiede se esiste ancora una possibilità di riconoscersi cristiani in un nucleo essenziale di cose in cui sperare e credere. Esiste ancora la verità cristiana nel mondo, o è giunto il momento profetizzato in cui, ritornando, il Signore non avrebbe più trovato fede sulla terra (Lc 18, 8)?⁷ Porre domande del genere ai teologi, sempre più catafratti nelle loro specializzazioni professionali? Esegeti sempre più sottilmente esperti in filologie semitiche, liturgisti, trattatisti procedenti con l'ausilio delle più raffinate tecniche strutturalistiche e sondando sottili problematiche ermeneutiche ed epistemologiche, fautori dell'ortoprassi nei confronti dell'ortodossia, non s'intendevano più neanche tra loro.

La prima enciclica di Pietro II, *Resurrectio mortuorum*, tenta di affermare la promessa di Cristo che è il cuore dimenticato dell'annuncio cristiano. Definisce solennemente come verità di

fedele che i morti in Cristo risusciteranno nella stessa carne nella quale hanno patito nel mondo, e che risusciteranno per vivere con lui una vita umana consolata dall'orrore del male e della morte. L'enciclica cade tra l'indifferenza e la commiserazione. E Pietro II vede allora che non resta se non un'unica possibilità di senso. In mesi di angoscia scrive la sua seconda enciclica, *Mysterium iniquitatis* (2 Ts 2, 7), dando l'interpretazione di alcuni ardui e da troppi secoli dimenticati passi scritturali e definendo solennemente come verità di fede il fallimento storico del cristianesimo. Se la chiesa è il corpo di cui Cristo è il capo (Col 1, 18), il corpo non può non seguire nella morte il destino della testa.

Pubblicata l'enciclica che sancisce la fine del cristianesimo come suo ultimo possibile significato, Pietro II sale all'interno della cupola di San Pietro, legge nella notte illuminandole con una lampada le parole scritte tutt'intorno alla sua base: « tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et tibi dabo claves regni coelorum ». E cade all'incrocio dei bracci della croce, nel luogo dei falsi trionfi, là dov'è anche sepolto il pescatore di Galilea.

Allora « ci fu un grande terremoto, di cui non si era mai visto l'uguale da quando gli uomini vivono sopra la terra. La grande città si squarciò in tre parti e crollarono le città delle nazioni. Dio si ricordò di Babilonia la grande, per darle da bere la coppa del vino del furore della sua ira. E tutte le isole fuggirono, e i monti non si trovarono più » (Ap 16, 18-20).

IN PHILOSOPHOS

Filosofia in orizzonte cristiano. Per il filosofo classico il mondo delle essenze sta al di sopra di ciò che è empirico e transeunte, come la vita degli uomini. Il filosofo classico anche se è Marco Aurelio, l'imperatore del mondo, non si lascia minimamente tentare dalla speranza che la conoscenza e la virtù possano portare frutti nel mondo, l'unica sua preoccupazione è la conformità all'ideale della conoscenza e della virtù che sono ricompensa a se stesse. La divisione degli uomini tra liberi e schiavi implicava già il tranquillo abbandono di masse umane alla loro condizione d'irredimibilità. Se è vero che Platone tentava di mediare tra cielo e terra, tutto quel che accadeva sulla terra restava pur sempre nient'altro che un'ombra proiettata sulla parete di un'oscura caverna. Epicuro che provava pietà per le sofferenze degli uomini riteneva tuttavia indegno del sapiente occuparsi di cose politiche, e Plotino, già in epoca cristiana, oscillava tra il concedere un moderato credito alle opere dell'uomo nel mondo e il darne un giudizio manicheo, fino ad essere angosciato da tale incertezza.

Che cosa accade del filosofo prodotto dal mondo classico quando si afferma il cristianesimo? Basta leggere i Padri, specialmente Clemente Alessandrino e Origene, per vedere come molto presto il cristianesimo diventi dottrina e come tale dottrina entri, più che in conflitto, in emulazione con i filosofi greci, tanto che ben presto nel linguaggio dei cristiani la parola « filosofia » designerà spesso la dottrina cristiana. Questa, almeno, è la linea che prevalse. Sulle orme lasciate da Filone, l'argomento apologetico ricorrente è che la dottrina cristiana può rivendicare, attraverso Mosè, origini più antiche della filosofia greca, e che attinge quindi a una più originaria e universale completezza e perfezione. Quando la dottrina cristiana si affermerà nella storia, si affermerà anzitutto come

una dottrina filosofica che si è vittoriosamente confrontata con le altre sulla base di uno stesso criterio di misura e di giudizio: la necessità razionale. Mai come in questo caso Graecia capta ferum victorem cepit. Se si leggono i filosofi pagani coevi al diffondersi del cristianesimo si è colpiti dal tono consonante con gli insegnamenti e i costumi che siamo abituati invece a considerare propri del cristianesimo. Gli atteggiamenti mistici e ascetici stanno agli antipodi del tutto terrestre mondo biblico, e Plotino e con lui altri filosofi sono appunto dei mistici e dei santi asceti. Epitteto dice di se stesso: «vi sono stato inviato da Dio come esempio, non avendo né possedimenti, né casa, né donna, né figli, né giacigli o utensili». Prima dei santi cristiani, Platone e Pitagora erano stati venerati come esseri intermedi tra il divino e l'umano; Epicuro aveva ricevuto il titolo di salvatore ed era stato considerato semidivino, mentre insensibilmente la sua scuola si era venuta trasformando in una chiesa con sacrificatori e cerimonie.

Il cristianesimo, insomma, si de-giudaizza rapidamente e profondamente. Le pagine dei Padri parlano il linguaggio dei filosofi, un linguaggio completamente diverso da quello corposo e immediato delle sacre Scritture e degli stessi Padri apostolici. La salvezza non è più sentita come la salvezza di tutta la vita dell'uomo, ma viene proiettata nello spirituale e nell'eterno a cui ha accesso solo l'anima concepita ormai come immortale. Il cristianesimo si sviluppa ellenizzandosi e perché si ellenizza, vincendo in questo modo le filosofie concorrenti. I contenuti storico-biblici entrano in uno stato di latenza e si affermano i contenuti cosmico-filosofici. Nel sesto secolo la celebre *Consolazione della filosofia* del filosofo-martire Boezio, che ebbe un imponente influsso lungo tutto il medioevo, è priva di qualunque traccia di speranza cristiana, tanto che si è potuto ragionevolmente dubitare del cristianesimo del suo autore: posto di fronte alla morte, il cristiano Boezio trova consolazione non nelle promesse di Cristo ma negli argomenti della filosofia pagana.

Nel sistema scolastico che malgrado le difficoltà iniziali è stato poi e fino a oggi riconosciuto come il sistema per eccellenza, il tomismo, si trovano legati insieme due corpi estranei, che presto si riveleranno incompatibili: i contenuti della rivelazione cristiana (personalità e trinità di Dio,

creazione, fede, grazia, fine del mondo, resurrezione dei morti, giudizio) e le forme speculative greche, in particolare aristoteliche, private però della « necessità dell'essere » che ne costituiva in definitiva l'unico fondamento (essere, essenza ed esistenza, necessità logica, causa, sostanza e accidente, forma e materia, atto e potenza, impassibilità di Dio, immortalità dell'anima). Era difficile, in quel tempo, percepire il contrasto fra questi due in realtà remotissimi universi mentali, perché il medioevo, nella dimensione universale dell'impero romano e poi sacro, pensava se stesso come l'epilogo del mondo antico e del mondo tout court, in cui tutto doveva convergere in unità per l'attesa della perfetta manifestazione escatologica di Dio. Termini come «Dio», «spirito», « anima », usati da entrambi i linguaggi ma in sensi molto diversi, potevano apparire coincidenti. In realtà, non si possono trovare nella filosofia classica i fondamentali contenuti cristiani più di quanto si possano trovare le forme della speculazione greca nella Bibbia.

Sono due concezioni del mondo - Atene e Gerusalemme — che il pensiero medievale ha sovrapposto estrinsecamente. L'ordo christianus medievale è una unità salvatrice più che sapienziale, che si compie nel nome di Roma, e che presto rivela il suo carattere fittizio lentamente sgretolandosi. Per imponente che sia stato come opera storica, testimonianza o piuttosto autoconvincimento della salvezza venuta, l'ordo christianus aveva in sé questo germe di dissoluzione, come ne ha uno, del resto, ogni opera dell'uomo. Lo provano fra l'altro le continue lotte fra il papato e l'impero e il pullulare di tante sette ereticali e innovatrici che fanno del medioevo, anche secondo testimoni non sospetti, un momento di « rivoluzione culturale ».

Infatti dietro la facciata speculativa greca, dietro la sintesi formale, i reali contenuti cristiani premono, e il « filosofo cristiano » si trasforma dall'interno. L'attenzione alla storia, entrata nel medioevo per l'influenza della *Città di Dio* di Agostino, lievita sotterraneamente. Nei filosofi d'indirizzo agostiniano-francescano la volontà tende al primato nei confronti della conoscenza-rispecchiamento di ciò che è. Nello stesso Tommaso, che insiste sull'« essere » piuttosto che sull'« essenza », è riconoscibile il passaggio dall'« idealismo greco » al « realismo cristiano », secondo le espressioni di Lucien

Laberthonnière, ben oltre ciò che potrebbe implicare il suo, del resto relativo, aristotelismo. Non solo, ma in Tommaso si trova già un uso della « ragione » diverso da quello antico : un uso strumentale, concreto, pragmatico, rigido e radicale, in funzione di una tesi precostituita - la verità della fede cristiana - da dimostrare come unicamente e definitivamente vera. La ragione obbedisce ormai all'intenzione di dar conto di tutto, di stringere in conclusiva certezza tutta la realtà, secondo lo spirito che trionferà poi nei grandi sistemi filosofici moderni. Nella stessa esigenza della « summa » - parallela all'esigenza dell'unico Dio, dell'unica chiesa, dell'unico impero - c'è già ciò che modernamente si affermerà come volontà dell'unica storia del mondo, dell'unica civiltà, dell'unica cultura occidentale che deve imporsi come senso del tutto (è significativo che la centralità del tomismo si affermi solo in epoca moderna). La ragione antica era, invece, conoscenza contemplante l'immutabile verità eterna, consapevolezza del carattere labile e transeunte di ciò che accade nella storia, obbediente adeguamento al destino della necessità. Il punto di capovolgimento è la fede cristiana, per la quale la stessa opera di Dio è tutta rivolta alla salvezza della vita dell'uomo: Dio stesso scende dalla sua inaccessibile trascendenza in cui contempla eternamente se stesso per farsi uomo e morire come un uomo. Il bene supremo non è più la conoscenza ma la vita, non importa l'eterno ma il futuro inaugurato dalla prima venuta di Cristo. Nasce così una nuova figura di filosofo, già molto vicina all'intellettuale tipico dei nostri giorni : il filosofo cioè al servizio di una verità precostituita, di una causa storicamente incarnata, che usa la cultura come mezzo apologetico e propagandistico e che facendo questo trova un ruolo istituzionale e professionale socialmente riconosciuto. La parola « intellettuale » nasce molto tempo dopo, ma ciò che indica comincia ad esistere allora. In realtà, la modernizzazione e la secolarizzazione non consistono nella rivendicazione della piena indipendenza da istanze esterne alla scienza che sarebbe stata avanzata dall'intellettuale laico che cerca la verità attraverso il metodo del dubbio metodico. La modernizzazione e la secolarizzazione implicano anzi l'abbandono di un atteggiamento passivo di rispecchiamento della realtà (verità), per un impegno della volontà in direzione

dell'imposizione di un senso al mondo.

Per diversi aspetti il primo intellettuale moderno potrebbe essere Abelardo, in lui troviamo già ciò che caratterizzerà tanti intellettuali moderni : una vita agitata e drammatica, peregrinazioni e polemiche, acuto senso critico, egocentrica debolezza, autocompiacimento, affermazioni ardite, paradossali, scandalose. Più di un secolo prima che Tommaso tentasse la sua grande *Summa* conciliatrice, nella sensibilità dialettica di Abelardo « ragione » e « fede » sono già sentite divise, e la ragione diventa di nuovo il criterio per decidere, dopo che tanti secoli di dispute teologiche avevano dimostrato insolubili le contraddizioni all'interno della fede. La separazione era necessaria e inevitabile, perché era fittizia l'unione. Si arriverà presto alla « doppia verità », ma non ci si poteva certo fermare lì. Il nodo tra « fede » e « ragione » doveva essere tagliato, perché da troppo tempo la fede illuminava la ragione e la ragione illuminava la fede, ma il buio intanto cresceva. La ragione è pronta ormai a muoversi da sola al di fuori dell'orizzonte della fede, ma proprio nel fare questo si rivela trasformata, profondamente diversa da quello che era prima dell'incontro-scontro con la fede cristiana: è caricata ormai dei contenuti vitali della fede, mentre la fede si è venuta riducendo a passiva contemplazione dell'ordine provvidenziale del mondo, diventando simile a quello che era stata la ragione antica.

Attraverso Duns Scoto e Occam si prepara la via ai filosofi moderni, la cui « ragione » sarà sempre più animata da una volontà di creativa autonomia, da un'intenzione di possesso, lontano dall'astratta e atemporale conoscenza per universali. Vengono in primo piano l'uomo e la sua domanda, la sua storia. È il trionfo della prospettiva dinamica e salvifica cristiana. Quando nel medioevo i contenuti cristiani erano esplicitamente affermati dai filosofi, i quali anzi facevano filosofia solo per poterli in modo convincente sostenere, in realtà l'orizzonte e la struttura del pensiero filosofico (e teologico) restavano greco-pagani; quando nel mondo moderno i contenuti cristiani non entreranno più o quasi più direttamente nel discorso dei filosofi, o verranno reinterpretati in esso come mitici ed embrionali elementi anteriori, o verranno esplicitamente negati ed espulsi, allora in realtà

l'orizzonte e la struttura del pensiero filosofico saranno in gran parte ebraico-cristiani. L'uomo in itinere dei francescani, che per la sua condizione di rischio viene anteposto in valore all'uomo paradisiaco immerso nella visione beatifica di Dio, è già l'uomo moderno. Il francescanesimo di Grossatesta, di Ruggero Bacone, di Lullo, quasi contemporanei di Francesco, è già orientato verso l'esperienza, applica il metodo induttivo e positivo anche in filosofia e in teologia, precorre invenzioni tecniche moderne. La vita secolare cresce e la vita ecclesiastica diminuisce. La speranza di redenzione e di pienezza di vita diventa una speranza profana. La magia va ad alimentare la scienza. Con l'umanesimo e il rinascimento l'uomo, il suo operare nel mondo e la sua capacità di trasformarlo sono posti al centro. Il passato, anche il più remoto e il più esotico, viene assunto nel nuovo orizzonte della dignità e dell'autonomia dell'uomo, dove dominano il senso del concreto e del particolare, l'appello empiristico alle cose, il richiamo al valore della volontà e delazione aperte all'indagine sulla natura e allo studio del problema politico. Con Campanella il cosmo intero diventa storia. In Pascal infimo e supremo si implicano, come si implicano nella croce, e il paradosso dialettico da vivere sta al posto dell'antica armonia da contemplare.

I grandi sistemi filosofici moderni sono l'opera eroica dell'uomo che s'impadronisce del tutto e lo domina. Cartesio ricostruisce radicalmente il sapere partendo dal suo « cogito », e attraverso il « cogito » l'uomo si avvia a diventare « maitre et possesseur de la nature » ; Spinoza elimina ogni trascendenza e costringe tutta la realtà nelle sue formule more geometrico demonstratae; per Leibniz ciascuna monade ha in sé il principio della propria azione; Vico afferma la coincidenza di verum et factum; gli empiristi inglesi vanificano pezzo per pezzo il mondo riducendolo alle loro percezioni, e rendono autonoma la morale; Berkeley abita solo nel non-mondo; Kant scopre che la realtà non è semplice-mente conosciuta ma organizzata costruttivamente dall'uomo, e mette infine da parte la ragione teoretica per far posto alla ragione pratica; per Fichte, Schelling, Hegel la realtà è un dialettico farsi. Anche le disparate reazioni a Hegel — da Kierkegaard a Marx a Nietzsche — saranno tutte non nel senso di un ritorno all'orizzonte dell'essere ma nel senso di un'ulteriore

accentuazione della concretezza dell'esistenza umana, della condizione terrestre, in contrapposizione al gioco ancora concettuale, astratto, dell'Assoluto, dell'idea, dello Spirito. Per lo stesso Schopenhauer è nell'uomo, nella pena dell'uomo, che si scontrano voluntas e noluntas e si afferma la compassione. Con Marx, il gioco astratto dei concetti è giudicato finito, la filosofia è dissolta: « i filosofi non hanno fatto che interpretare in diversi modi il mondo; si tratta ormai di trasformarlo ». I contenuti salvifici ebraico-cristiani che erano stati accolti da Tommaso all'interno dello schema concettuale classico, metafisico, eternizzante, diventano espliciti: la redenzione dell'uomo è la meta della storia. Se la filosofia antica nasce dalla primordiale sacralità cosmica, la filosofia moderna nasce in modo analogo da una matrice sacra : la promessa di salvezza ebraico-cristiana, dopo la lunga gestazione del medioevo.

C'è tuttavia un'ovvia obiezione che si può muovere al tentativo rapidamente fatto di ricondurre la filosofia moderna al « realismo » cristiano come contrapposto all'« idealismo » greco. Non è forse vero che la filosofia moderna è piuttosto un processo di spiritualizzazione attraverso il quale si afferma il soggetto contro l'oggetto, il loro rapporto diventa problema, e il mondo esterno è svalutato e svuotato come impensabile res extensa? È vero, ma questa non è l'intenzione, non è l'anima che la muove, questo è il fallimento che mortifica l'intenzione, la maledizione che colpisce l'opera prometeica e faustiana dell'uomo moderno. Non solo la filosofia moderna del resto, ma anche la scienza moderna, economia compresa, diventa astratta volendo essere concreta, e gli intellettuali impegnati nel concreto storico-popolare parlano un linguaggio professorale specialistico pieno di astrazioni. Il processo per il quale la volontà di redentrice concretezza si trasforma in spiritualizzatrice fuga verso l'astratto è lo schema entro il quale si è svolta la storia del cristianesimo, prototipo e madre della storia moderna.

Dire che il "pensiero moderno si sviluppa secondo categorie ebraico-cristiane non vuol certo dire che è uno svolgimento omogeneo e adeguato della fede cristiana. Anzi, ne è lo stravolgimento. Cristianesimo e mondo moderno appaiono come due fronti su uno stesso terreno, mentre cristianesimo e

mondo classico sono due terreni diversi e lontani. Il mondo classico è a-cristiano, non ha rapporti con la fede cristiana; il mondo moderno è, semmai, post-cristiano e anti-cristiano, nel senso che sta in luogo del cristianesimo, occupa il suo posto, risponde in qualche modo alle aspettative di salvezza cristiana storicamente deluse. Dal punto di vista astratto, formale, greco, la distanza maggiore, l'estraneità più completa è quella che si manifesta nell'antitesi tra affermazione e negazione di Dio; e allora cultura classica e cultura cristiana risultano dalla stessa parte, mentre ad entrambe si oppone l'ateismo come sbocco del pensiero moderno. Ma dal punto di vista dell'annuncio salvifico ebraico-cristiano la differenza incolmabile separa invece la concezione della verità come passivo rispecchiamento della divina armonia dalla concezione della verità come attivo farsi del futuro che salva. Dagli antichi romani a Voltaire l'accusa rivolta ai cristiani non è stata forse di ateismo? Anche adesso, per esempio agli occhi di un induista, il cristiano appare sostanzialmente ateo in quanto riduce antropomorficamente Dio, facendo dell'incarnazione il fulcro del suo mistero e della salvezza dei singoli uomini il fine supremo della sua opera.

Nel senso che ho cercato di dire, la prospettiva ebraico-cristiana che sta agli antipodi di quella classica irrompe fortemente al culmine della filosofia moderna, fino a consumarla. Scrive Feuerbach, che si era formato alla teologia, nelle *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*: « dove non ci sono limiti, né tempo, né penuria, ivi non è qualità, né energia; non c'è *spiritus*, non fuoco, non amore. Solo l'ente che soffre penuria è l'ente necessario. L'esistenza senza bisogni è l'esistenza superflua. Ciò che è libero in generale dai bisogni non avrà alcun bisogno d'esistenza. Che sia o non sia è la stessa cosa, sia per lui stesso che per gli altri. Un ente senza penuria è un ente senza fondamento. Solo ciò che può patire merita d'esistere. Solo l'ente doloroso è ente divino. Un'essenza che non patisce è un'essenza senza essenza ».

Nessun filosofo ha scritto mai parole così intimamente cristiane. Nei *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico* Feuerbach dice di se stesso: « una volta ritenevo che fine della vita fosse il pensare, ma adesso ritengo che fine del pensare sia la vita ». Feuerbach è perfettamente consapevole

che questa attenzione ultima alla vita dell'uomo è « l'essenza del cristianesimo » : nella prefazione alla seconda edizione della sua opera fondamentale, che porta tale titolo, dichiara d'aver voluto risuscitare il vero cristianesimo, di voler innalzare l'antropologia a teologia e non viceversa. Altrove, in uno scritto inedito, Feuerbach afferma: «argomento del filosofo è soltanto la verità, cioè la verità astratta, teoretica, cioè la verità dell'astrazione; oggetto della religione è la vita e la realtà. Il filosofo vuol pensare, il religioso vuol vivere ed esistere. La filosofia si riferisce soltanto all'uomo che pensa, la religione all'uomo sensibile, pratico. Il Dio della religione si preoccupa della salute degli uomini, vuol rendere gli uomini felici, beati. Ma per la beatitudine ci vuole esistenza, esistenza piena, e non soltanto spirito, bensì anche carne... Dio diventa uomo, carne, un ente come noi. Il cristianesimo crede nella immortalità e nella felicità, non astratta e spirituale, ma carnale. La garanzia di questa beatitudine della carne risiede nella incarnazione di Dio. Come è possibile che la carne diventi beata se non è divina? L'immortalità dell'uomo non è che una conseguenza della divinità dell'uomo. La religione dà dunque al suo Dio realtà solo in quanto gli dà sensibilità » (cfr. *Scritti filosofici*, Bari, 1976, p. xxii).

Ma anche la filosofia moderna, sebbene sottesa dal bisogno di redenzione (Fichte: « noi filosofiamo per il bisogno della nostra salvezza »), appartiene, per usare ancora una volta l'espressione marxiana, all'interpretazione e non alla trasformazione del mondo. In quanto è rimasta filosofia, è rimasta un tentativo di razionalizzazione, anche se tale tentativo è stato audacemente allargato in tutte le direzioni fino a comprendere anche ciò che, come la storia, sfugge alla razionalità. Perciò nell'orizzonte moderno la filosofia, malgrado la sua pretesa totalizzante, doveva finire per rivelarsi come un ambito parziale, e il trionfo del moderno doveva coincidere con la fine della filosofia. Le è rimasto un unico punto di fuga: il ritorno airorizzonte precristiano.

Ritorno a Parmenide. « C'è violenza » dice Severino « solo se si vuole l'impossibile. Altrimenti perché dovrebbe essere una violenza voler qualcosa che può essere ottenuto», e che cioè è

da sempre iscritto, secondo la sua filosofia, nell'eterna necessità dell'essere? Ma se ciò che la violenza vuole è impossibile, allora la violenza — sembrerebbe — non è che un innocuo sogno destinato a non provocare nulla al di fuori di se stesso. Insomma, come la peste di Don Ferrante che non essendo né « sostanza » né « accidente » non poteva esserci, così non potrebbe esserci la violenza: infatti non sarebbe tale né volendo ciò che è possibile ottenere (perché ciò non implica alcuna violenza), né volendo ciò che è impossibile (perché l'impossibile non può mai ottenersi). Ma è una conseguenza che Severino si rifiuta di trarre. Se infatti la traesse, darebbe ragione ai suoi critici, i quali gli hanno ripetutamente obiettato che se nessuna cosa mai comincia e mai finisce di essere ma eternamente è, come il sole apparendo e desaparendo nel cerchio invalicabile dell'essere, allora risulta inconcepibile perfino l'idea di una qualunque violenza, dal momento che nessuno e nulla potrebbe mai essere forzato a essere se non è o a non essere se è, né a essere quel che non è o a non essere quel che è.

I filosofi, con la loro aria di acchiappanuvole, c'ingannano. A conti fatti, i loro giochi di parole risultano più reali degli oggetti più corposi, e la vicenda degli uomini, nel male e nel bene, è molto più di quanto comunemente si creda figlia delle loro formule. « Cogito ergo sum », « tutto ciò che è reale è razionale », « l'enorme potenza del negativo », « il salto dal regno della necessità a quello della libertà » hanno mosso i secoli e i continenti. Il discorso di Severino verte sulla tutt'altro che astratta e tutt'altro che futile questione della tecnica. Severino l'accusa di essere il vertice di ogni violenza, perché il suo progetto di trasformazione del mondo implica l'assurda pretesa di creare e distruggere le cose, e cioè di farle uscire dal niente e di farcele rientrare. Confrontate con la tecnica, risultano deboli e addirittura insignificanti tutte le altre forme di violenza che hanno trionfato lungo l'intero corso del pensiero e della storia occidentali, dominati dalla volontà di potenza: « forza bruta, forze dell'inconscio e del sentimento, religione, leggi etiche e giuridiche, organizzazione ideologica della società ».

Su questo riconoscimento della terribile carica di violenza insita nella tecnica molti ormai sono disposti a convenire. Ma

non si può dimenticare che la tecnica è a sua volta un tentativo, già fallito, di liberarsi da ciò che è sentito come violenza della natura, come cieca fatalità di quel che tanto spesso accade calpestando brutalmente gli inermi. Severino lo dimentica. « Proprio perché tutto è immutabile, immutabili ed eterni sono anche il dolore, il male, l'errore. Essi non stanno tuttavia semplicemente accanto alla gioia: già da sempre e per sempre la gioia della verità li contiene in se stessa come oltrepassati. Nel sottosuolo più profondo della nostra esistenza noi siamo la gioia della verità ». Chi pensa così non può capire la tecnica, approdo moderno della speranza di redenzione della vita dell'uomo dalla tragica condizione naturale. L'anima della tecnica, malgrado superficiali apparenze, è pessimista, e, addirittura, già da sempre votata alla catastrofe. Ma l'ottimismo non è un argomento.

Come non turba Severino la violenza della natura, che con la sete, la fame, il freddo, il caldo, la fatica, la malattia, le inondazioni, i terremoti strazia fino alla morte milioni di disgraziati, così in realtà non lo turba la violenza della tecnica (come pure delle altre tradizionali forme di violenza). Perché dovrebbe? Viventi nella natura o viventi nella tecnopoli, magari in un lager o nei sotterranei dei torturatori, « nel sottosuolo più profondo della nostra esistenza noi siamo la gioia della verità », la quale per Severino consiste tutta nell'essere ciò che è così com'è. « La tecnica non riesce a scalfire nemmeno un filo d'erba, perché anche un filo d'erba, come ogni cosa, è immutabile. La tecnica è radicalmente impotente ». Nessuna preoccupazione dunque, nel filosofo parmenideo per il quale la freccia scagliata verso il bersaglio è perfettamente immobile, per la violenza : violenza che ama definire illusione, sogno, errore, follia, proprio perché non si danno e non si daranno mai altri eventi che non siano quelli da sempre armoniosamente iscritti nell'eterno destino della necessità, e per ciò stesso niente affatto violenti. L'unico scandalo del nostro filosofo, insomma, è per ciò che contraddice il suo sistema. Com'è professionalmente giusto, è solo per quella che considera cattiva filosofia.

Dioniso il Crocifisso. I Frammenti postumi 1887-1888, che

Nietzsche scrive non più per lettori ma ormai solo per annotare se stesso (9, 188) e in cui si parla anzitutto di cristianesimo, sono terreno privilegiato per verificare i rapporti di Nietzsche con il cristianesimo.

Nietzsche vede che gli ultimi diciannove secoli dell'umanità alle sue spalle hanno un fondamento comune: « che si creda a Dio, a Cristo e ad Adamo, oppure no, si rimane d'accordo che la vita è solo un *'illusione*, niente di vero, di reale » (11, 264). Con un disperato bisogno di realtà Nietzsche scava sotto questo bimillenario maleficio e vuole abbracciare tutto, accettare tutto. Ma questa realtà tutta ugualmente accettabile (« si ritolgano le *antitesi* dalle cose, dopo aver capito che ve le avevamo messe noi », 9, 121), questa realtà priva di impossibilità, non è già una realtà fittizia, trasposta in valore? Non è già allontanarsi dalla vita per salire il vertice dell'astrazione domandarsi : « perché la colpa, il lavoro, la morte, il dolore... sono contro la suprema desiderabilità? » (11, 267). Non sono romantiche idealizzazioni il sublime disprezzo di ogni ricompensa (10, 200) e il sublime distacco dal piacere e dal dolore (11, 61; 11, 71), il culto dell'uomo abituato a soffrire e che *cerca* la sofferenza » (9, 119), la bellezza della terribilità, del disordine, dell'ambiguità (10, 21), l'esaltazione degli « splendidi mostri » (10, 24)? Non è, tutto questo, « romanticismo come culto dell'eccezione » (10, 77)? Non è, tutto questo, « “passione”, una cosa dei nervi e di anime stanche; così come il gusto delimita montagna, dei deserti, delle tempeste, dell'orgia e degli orrori » (10, 25)? Nietzsche sa che, invece, « nei tempi forti c'è un bisogno inverso » (10, 25). E se si guardasse con attenzione si troverebbe, dietro questi eroici furori, proprio il falso sublime ascetico dei secoli della stanchezza cristiana.

Ma Nietzsche, appunto, si accorge anche di questo. La volontà di potenza non è un'universale esaltazione, « è propriamente ciò che tratta i desideri da padrona, che assegna loro una direzione e una misura » (9, 169). « L'uomo si *deteriora*, sicché non si sa più *a che cosa mai* quest'enorme processo sia servito. Un “a che scopo?” un nuovo “a che scopo?”, ecco quello di cui l'umanità ha bisogno » (10, 17). Si vogliono cose determinate, volere la volontà è retorica.

Ma Nietzsche vive nella contraddizione. Contro la «

scimmia smunta » del « *pessimismo filosofico* » (11, 101) grida di accettare virilmente la « verità » senza sovrapporle etichette giudicanti; ma, d'altra parte, non può impedirsi di sapere che « la verità è brutta » (11, 108). Così, per esempio, accetta la « verità » che « la durata e l'immortalità sono solo un'*illusione* » (11, 98); ma non può impedirsi di dire: « a me sembra... che tutto abbia troppo valore per poter essere così fuggevole; io cerco un'eternità per ogni cosa » (11, 94). Se c'è qualcosa di profondamente biblico in Nietzsche (e tale da spiegare la preferenza che accorda al cattolicesimo nei confronti del protestantesimo, 9, 129; 10, 57; 10, 67; 11, 243) è il suo non poter rinunciare, malgrado le più tragiche esperienze in contrario, a credere nella bontà delle cose (Gn 1,31), il suo sentire che ogni allontanamento dalle cose che si vedono, che si toccano, che materialmente si fanno, è una penosa e vana finzione: « ciò che si è chiamato “corpo” e “carne” conta infinitamente di più : il resto è un piccolo accessorio » (11, 83); « le idee sono illusioni; le sensazioni sono le realtà ultime » (11, 332); « il bisogno di *un mondo metafisico* è conseguenza del non aver saputo ricavare nessun *sensu*, nessun *a che scopo?* da quello presente » (9, 73). Nietzsche ha il terrore di eludere la realtà, di perderla, eppure sa che non può sostenerla, sa che non può non eluderla.

Nietzsche odia, nel cristianesimo, se stesso, partito da un disperato bisogno di realtà piena per giungere poi a concepire una complicata, mediata, lontana, astratta, formale « salvezza » : « c'è solo un mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso... Un mondo così fatto è il vero mondo... *Noi abbiamo bisogno della menzogna* per vincere questa realtà, questa “verità”, cioè per *vivere*... Che la menzogna sia necessaria per vivere, anche ciò fa parte di questo terribile e problematico carattere dell'esistenza... *La menzogna è la potenza* » (11, 415). La volontà di potenza di Nietzsche funziona pressappoco come la fede del cristiano: « Cristo restituisce a chi crede in lui lo stato normale; ma in realtà questa *vera vita* è solo una *fede* (ossia un inganno di sé, una pazzia) » (11, 263). L'arte funziona, per Nietzsche, pressappoco come la religione, è l'altra faccia della « grande empia menzogna » : « l'arte e nient'altro che l'arte. Essa è la grande creatrice della possibilità di vivere, la grande seduttrice alla

vita, il grande stimolante per vivere » (11, 415). « Si è artisti solo al prezzo di sentire ciò che tutti i non artisti chiamano “forma” come *contenuto*, come “la cosa stessa”. Con ciò ci si ritrova certo in un *mondo capovolto*: perché ormai il contenuto diventa qualcosa di meramente formale — compresa la nostra vita » (11,3).

Quel che all'inizio cercava l'ebraismo-cristianesimo non è poi così diverso da quel che cercava Nietzsche. Una pienezza di vita non sottoposta ai sudari della cultura, sottratta alle mediazioni della conoscenza e dell'arte: il « grande *uomo sintetico*, in cui le diverse forze siano spregiudicatamente aggiate verso un solo fine » (9, 119), « l'individuo forte, che basta a se stesso o sta in appassionato fervore davanti a Dio » (9, 183). « Che cosa è buono? — Tutto ciò che potenzia nell'uomo il senso di potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa... Che cos'è la felicità? — Il sentimento che la potenza cresce » (11, 414). « Si comprende come proprio la specie d'uomo più robusta venga affascinata e sconvolta da questo suono voluttuoso della “bontà”, della “purezza” » (10, 157). « Il *santo* come la più potente specie d'uomo » (10, 177). « La forza di seduzione dell'ideale cristiano agisce forse nel modo più energico su quelle nature che amano il pericolo, l'avventura e il contrasto, che amano tutto *in cui si rischia*, ma in cui anche si può raggiungere il *non plus ultra* del sentimento della *potenza*. Si pensi a santa Teresa in mezzo agli istinti eroici dei suoi fratelli » (10, 188).

Ciò che è « naturale » è vivo e innocente, mentre ciò che si cerca al di là della « natura » è finto e vano; ma ciò che è « naturale » si rivela invece « falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso » (11, 415), e allora si è condannati a cercare un « naturale » al di là della natura, perché noi in realtà abbiamo sempre soltanto debolmente vissuto nell'artificio culturale. Natura è il giardino in eden, natura è la Gerusalemme che dal cielo scende sulla terra. Anche la volontà di potenza, nessuno l'ha mai davvero vista, dopo qualcosa che è stato chiamato « peccato originale » e che ha precipitato l'uomo in una mostruosa innaturalità: « una tale aberrazione totale dell'umanità dai suoi istinti fondamentali, una tale *decadence* complessiva del giudizio di valore sono l'interrogativo per eccellenza, il vero e proprio enigma che

l'animale "uomo" propone al filosofo » (11, 227). « *Pagano* è il dir di sì a ciò che è naturale, il senso d'innocenza in ciò che è naturale, la "naturalezza". *Cristiano* è il dir di no a ciò che è naturale, il senso di indegnità in ciò che è naturale, l'essere contro natura » (10, 193). Ma: « *non* "ritorno alla natura" : perché non c'è mai stata sinora un'umanità naturale... Alla natura l'uomo giunge dopo lunga lotta » (10, 53); « "siate semplici" — un incitamento a noi complicati e inafferrabili scrutatori di visceri, che è una semplice stupidaggine... Siate naturali! ma come, se si è appunto "innaturali" » (10, 197); « si voleva la "natura", la "naturalezza": oh ottusità! Si credeva che la classicità fosse una specie di naturalezza! » (11, 312). Ebbene, la natura è scappata dalle mani della fede cristiana che stava per afferrarla, proprio come è scappata dalle mani della volontà di potenza. Invece del regno di Dio è venuta la croce, e invece di veder trionfare la volontà di potenza Nietzsche è sprofondato nella pazzia. « Quando cessa la realtà, sopravviene il sogno, la stanchezza, la debolezza; "l'ideale" è addirittura una forma di sogno, di stanchezza, di debolezza » (11, 278). Aveva detto: « di pazzia » (11, 263). L'aberrazione dei secoli cristiani corrisponde esattamente all'aberrazione che Nietzsche — come mostrano numerosi frammenti — sentiva profeticamente nascere dalla sua predicazione: il « superuomo », così come la cristiana divinizzazione dell'uomo, diventato — dal nazismo alla « civiltà dei consumi » — slogan per masse inconsapevoli.

« Da che cosa mi è venuto più disgusto? Dal vedere che nessuno ormai ha il coraggio di *pensare fino in fondo* » (11, 339). Ma « il più coraggioso di noi non ha abbastanza coraggio per ciò che veramente sa... Sul dove uno si fermi o non si fermi *ancora*, sul dove uno giudichi: "qui è la verità", decidono il grado e la forza del suo coraggio; in ogni caso più di qualunque finezza od ottusità dell'occhio e dello spirito » (9, 52).

Esiste forse qualcosa che condiziona e limita la volontà di potenza? « La "necessità" non ha la figura di una potenza complessiva che straripa e domina, né di un primo motore » (11, 72). « La "cosalità" è stata creata da noi. La questione è se non ci possano essere ancora molti modi di creare un tal mondo *apparente*, e se questo creare, logicizzare, ordinare,

falsificare non sia esso stesso la *realtà* meglio garantita; insomma se non sia reale solo ciò che “pone cose”; e se anche l’“azione del mondo esterno su di noi” non sia solo l’effetto di tali soggetti volenti » (9, 106). « I casi stessi finiscono per organizzarsi secondo i nostri bisogni più intimi » (lettera a Paul Deussen del 3 gennaio 1888). E se la volontà di potenza, dunque, si accorgesse davvero che « solo una certa “mancanza di bisogni” nel desiderare ci rende possibile la curiosità e il rigore scientifici », per i quali ancora il nostro secolo, come già quello di Nietzsche, « cerca istintivamente *teorie* che gli facciano sentire giustificata la sua *fatalistica sottomissione* al reale » (9, 178)? Allora la volontà di potenza incontrerebbe certamente il Dio che crea nuovi cieli e nuova terra (Is 66, 22) e che si dà un nome nuovo (Ap 3, 12): « l’unica possibilità di mantenere un senso al concetto di “Dio” starebbe nel concepire Dio *non* come forza efficiente, ma come *stato massimo*, come *un’epoca*... un punto nello sviluppo della *volontà di potenza*, in base al quale si spiegherebbe tanto lo svolgimento ulteriore quanto il prima, ciò che è stato fino a lui » (10, 138).

« Il cristianesimo fu nell’antichità il grande *movimento nichilistico*, che finì col vincere; e da allora in poi regnò » (11, 372). Ma ripetutamente Nietzsche contrappone, all’interno del « nichilismo », un aspetto negativo e uno positivo (9, 126; 9, 186). « Sarebbe segno di crescita incisiva ed essenzialissima, di passaggio a nuove condizioni di esistenza, il fatto che venisse al mondo la forma *estrema* di pessimismo, il vero e proprio *nichilismo* » (10, 22): in definitiva, allora, un annuncio più nichilisticamente cristiano? C’è già la parola: « apocalisse ». E infatti il linguaggio di Nietzsche trova qui spesso accenti che sono apocalittici in un senso preciso, non nel senso generico di violentemente catastrofici. « Senza la *fede cristiana*, intendeva Pascal, di fronte a voi la natura, la storia e voi stessi diventeranno *un monstre et un chaos*. Questa profezia è stata da noi *adempiuta* » (9, 182). « Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: l’avvento del nichilismo... Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse verso una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa; come un fiume che vuole *sfociare*, che non si

rammenta più, che ha paura di rammentare » (11,411). «È una corruzione di vecchie civiltà, il non provar più piacere che per le opere dell'uomo e à *s'embéter des oeuvres de Dieu...* Siamo troppo inciviliti, troppo vecchi, troppo innamorati del *factice* e *artificiel...* Nel tempo in cui tutti gli uomini leggeranno... il mondo sarà in pieno dissolvimento... Un esercito di *chercheurs d'idées ingénieuses...* La presunzione dell'umanità, che presuppone la contentezza di sé » (11, 296), « Quando gli dèi perdono il loro carattere individuale, essi muoiono, e con loro muoiono i popoli » (11, 346). « L'uomo moderno crede sperimentalmente ora a questo, ora a quel *valore*, per poi lasciarlo cadere; il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto; si avverte sempre più il *vuoto* e la *povertà di valori*; il movimento è inarrestabile » (11, 119). « Il *tempo* di questa irruzione è un *prestissimo*; le impressioni si cancellano, ci si guarda istintivamente dall'accogliere in sé qualcosa, di accoglierlo *profondamente*, di "digerirlo" » (10, 18). La morte consegue necessariamente dalla scomparsa di Dio (11, 334; 11, 336). Non c'è nulla, infatti, che possa sostituirlo: «l'umanità *non* presenta uno sviluppo verso il meglio, o verso ciò che è più forte o superiore » (11, 413); « ciò che io combatto è l'ottimismo *economico* » (10, 17); l'arte è « falsità » (10, 24); « che cosa importa a noi del teatro? » (10, 41). « Non si deve giocare con le forme artistiche: si deve rifoggiare la vita, in modo che essa *si debba* poi formulare » (11, 312). Perché si possa giungere a questa totale novità, si deve « desiderare il crollo anarchico di tutta la nostra civiltà » (10, 31), la « *catastrofe nichilistica* che pone fine alla cultura terrestre » (9, 82). « La grandezza comporta la terribilità : non ci si lasci confondere al riguardo » (9, 94). « Il nichilismo non è solo una contemplazione della vanità delle cose, né solo la convinzione che ogni cosa meriti di andare in rovina: si pon mano all'opera, si *manda in rovina...* L'annichilamento mediante la mano asseconda l'annichilamento mediante il giudizio » (11, 123).

La consapevolezza che ebbe il cristiano della sua miseria dopo aver sperato la divinizzazione non fu diversa, prima di degenerare in formula ascetica, da quella sperimentata da Nietzsche. Acutamente vere per il cristianesimo, queste parole

sono rivelatrici — loro malgrado — delle intenzioni e degli esiti di Nietzsche: « dovunque venga in primo piano la prospettiva *edonistica*, si perviene al dolore e a un sicuro *fallimento* » (10, 127). Si passa per una profonda tristezza (11, 23; 11, 25) e si arriva alla disperazione, alla quale imprestano le parole i personaggi di Dostoevskij : « si può discutere di tutto all'infinito, ma da *me* è venuta fuori solo una *negazione senza grandezza, senza forza*. Alla fine lusingo ancora me stesso parlando così. Tutto è sempre *faible et mou...* So che mi dovrei uccidere, che dovrei purificare la terra da me come da un miserabile insetto » (11, 331).

Ecco così che la sofferenza — non quella viva e tagliente che è ostacolo dialettico, stimolatore della volontà di potenza (11, 76), ma quella più vera dell'umiliazione senza fondo, della debolezza, della malattia, della sconfitta, della morte — diventa la « scelta », come del cristiano, così di Nietzsche, la vittoria del Crocifisso: «agli uomini *che in qualche modo m'importano* auguro sofferenza, abbandono, malattia, maltrattamento, perdita di dignità; auguro che non resti loro sconosciuto il profondo disprezzo di sé, i tormenti della sfiducia di sé, la miseria dei vinti : nessuna compassione per loro, perché io auguro loro la sola cosa che può oggi provare se qualcuno ha *valore* o no — *che egli tenga duro* » (10, 103).

Nietzsche ebbe certo una conoscenza molto scarsa e distorta del cristianesimo (« ci risparmiamo la *critica della dottrina*; basta guardare ai mezzi di cui si serve, per sapere con chi si ha a che fare », 10, 184). Lo confuse, in sostanza, con il pietismo paterno. Ebbe del cristianesimo la conoscenza che poteva derivargli dai luoghi comuni della critica razionalistica, i quali sono a loro volta in gran parte costruiti per meccaniche antitesi sui luoghi comuni della tradizione ecclesiastica (proiezione nel metafisico, ascesi, rinuncia, idillio evangelico, ecc.). Così Nietzsche può confondere l'immacolata concezione di Maria con il concepimento miracoloso di Gesù (11, 355); può ignorare le tensioni fra la credenza nell'immortalità dell'anima e la speranza nella resurrezione dei morti; come pure può ignorare o fraintendere l'intero orizzonte dell'attesa escatologica fino ad affermare che il problema dello « scopo dell'umanità », che in realtà è nato cristiano, « sotto il dominio del pregiudizio cristiano... *non si pose affatto*: il senso stava

nella salvezza dell'anima individuale; la maggiore o minore durata dell'umanità non veniva presa in considerazione» (11, 226). Proprio l'ignoranza della verità cristiana ha permesso a Nietzsche di dire essenziali parole cristiane senza averne, forse, il sospetto. Di questo si ha un segno pregnante nella pagina in cui presenta l'immagine del suo « libro perfetto », un'immagine che si adatta in modo impressionante alla Bibbia, e solo ad essa : « superamento della dimostrazione;... le cose più astratte espresse nel modo più corposo e sanguigno; tutta la storia come *vissuta e sofferta personalmente* (solo così diventa vera)... Una citazione in giudizio, una sfida, un'evocazione dei morti; il più possibile di visibile, determinato... Raccolta delle parole *più espressive*. Preferenza per i termini militari. *Parole per sostituire* i termini filosofici... Raffigurare tutti gli *stati degli uomini più spirituali*; in modo che la loro serie sia percorsa in tutta l'opera. (Stati del legislatore,... di chi è costretto a sacrificare,... della grande responsabilità, del dolore dell'inconoscibilità, del dolore di dover *sembrare*, del dover far male, della volontà di distruggere)... Costruire l'opera su una catastrofe » (9, 115).

Ma tra le ultime parole scritte dalla mano di Nietzsche ci sono queste: « non scrivere più libri » (N, VII, 4). « Una forza piena vuole creare, soffrire, e soffrendo perire » (11, 112). Tolti gli orpelli romantici del compiacimento eroico, è la verità cristiana. L'« *affermazione* dionisiaca del mondo così com'è » (10, 3) esige la pazzia e la morte. Dioniso diventa Cristo. Le lettere del gennaio 1889 firmate « Dioniso », e « Il Crocifisso », e « Dioniso il Crocifisso » fanno di Nietzsche un povero ma vero profeta cristiano, come si può essere profeti quando da molti secoli la chiave delle parole di Dio è perduta.

« Auschwitz è come un passaggio fatale tra gli scogli : lì, l'avventura millenaria del pensiero umano ha subito il suo fallimento totale: tutte le luci sono spente e non è rimasto neppure il lampeggiamento di un faro a segnalarne la traccia. È un ritorno al caos, in cui occorre innanzi tutto avere il coraggio di penetrare se si ha la volontà di uscirne. Diversamente, non può trattarsi che di false uscite e di un pensiero fittizio senza alcuna presa sul reale » (Neher, *L'exil de*

la parole).

« Plotino ritorna a Parmenide, quando simboleggia con l'emanazione e con la *discesa* l'apparizione dell'essenza a partire dall'Uno. Platone non deduce assolutamente l'essere dal Bene: egli pone la trascendenza come ciò che va al di là della totalità... La collocazione del Bene al di sopra di ogni essenza, è l'insegnamento più profondo - l'insegnamento definitivo - della filosofia. Il paradosso di un Infinito che ammette un essere al di fuori di sé e che non lo ingloba — e che attua grazie a questa vicinanza di un essere separato proprio la sua infinitudine — in una parola, il paradosso della creazione, perde allora tutta la sua audacia. Ma bisogna allora rinunciare ad interpretare la separazione come diminuzione pura e semplice dell'infinito, come una degradazione. La separazione nei confronti dell'infinito, compatibile con l'infinito, non è una semplice "caduta" dell'infinito. Attraverso un'apparente diminuzione si annunciano le relazioni del Bene che sono relazioni *migliori* di quelle che legano formalmente, in astratto, il finito all'infinito... L'Infinito si produce rinunciando all'invasione di una totalità in una contrazione che lascia un posto all'essere separato... La limitazione dell'infinito creatore, e la molteplicità, sono compatibili con la perfezione dell'infinito. Esse articolano il senso di questa perfezione » (Lévinas, *Totalità e infinito*). Le radici ebraiche mostrano qui la loro residua vitalità. Ma non è vero che il paradosso della creazione perde la sua audacia, che non c'è nessuna caduta, che non perde nulla la perfezione dell'infinito. La diminuzione dell'infinito creatore non è solo apparente, la degradazione è reale, come mostra la Bibbia fin dalle sue prime pagine, con Dio che teme gli uomini (Gn 3, 22; 11, 6), che si pente d'averli creati (Gn 6, 6), che supplica il suo popolo come un uomo la mo* glie infedele, che si (a schiavo crocifisso, e che regna infine come agnello sgozzato. È vero invece che, per questa tragica via chenotica, si annunciano relazioni migliori. Esigere che il bene sia compatibile solo con la pienezza, e incompatibile con un reale abbassamento, significa muoversi ancora airinterno dello spazio dell'essere, e non del bene, della totalità, e non dell'infinito.

« La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo : tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione e fa parte della tecnica... La perfetta negatività, non appena fissata in volto, si converte nella cifra del suo opposto » (Adorno, *Minima moralia*). Ma guardare il nulla è « l'assolutamente impossibile, perché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza ». L'impossibile punto di vista che, sottratto d'un soffio al nulla, fissa il nulla, è la fede nel Dio crocifisso.

« Dalla morte, dall'angoscia dinanzi alla morte, comincia ogni conoscenza del tutto. Rimuovere l'angoscia dinanzi alle cose terrene, strappare alla morte il suo pungiglione velenoso, togliere all'Ade il suo fiato pestifero, questo è il temerario tentativo della filosofia... Incessantemente il grembo della terra instancabile partorisce il nuovo, e ciascuna cosa nuova è votata alla morte, ciascuna attende con timore e tremore il giorno del suo viaggio nel buio. Ma la filosofia nega queste paure della terra». Con questo solenne inizio di *La stella della redenzione* Rosenzweig apre la sua critica ai filosofi - anzitutto a Hegel - che hanno presunto, « togliendo » il negativo, l'alogico, l'individuale, di pervenire al « Tutto ». La tradizione ebraica fa volgere Rosenzweig al futuro, gli fa sentire il mondo « non ancora compiuto,... le lacrime non sono state ancora terse da ogni viso ». Ma la filosofia gli fa di nuovo concepire il futuro come eternità, che in quanto tale è anche nel presente, nello slancio e nell'apertura. « L'eternità è un futuro che, senza cessare d'essere futuro, è nondimeno presente ». La morte, che resta trionfante, è altrimenti aggirata dal « nuovo pensiero » di Rosenzweig, come era aggirata dagli idealisti, dai membri dell'« onorata società dei filosofi della Ionia a Jena » : « noi siamo eterni; dinanzi a questo grido di trionfo dell'eternità la morte sprofonda nel nulla » (*Hegel e lo Stato*). Auschwitz si stava avvicinando a grandi passi.

Il pensiero filosofico - antico o moderno - si svolge tutto

all'interno di edifici le cui strutture portanti sono costituite da concezioni religiose. La religione è paragonabile all'architettura, e la filosofia, che si svolge all'interno della casa, all'arredamento.

« Ciò che vi è di nuovo nella nostra odierna posizione verso la filosofia è una convinzione che finora nessuna epoca ha avuto : noi non possediamo la verità » (Nietzsche, *Aurora*).

Quando Socrate ha chiesto ai suoi concittadini di render ragione, di fondare le loro credenze, ha introdotto un principio di critica di tutte le visioni del mondo, esigendo che non si accettasse per vero nulla che non fosse dimostrato vero. La « logica » biblica, la « logica » ebraica, si muove invece in uno spazio in cui l'uomo non può attingere il fondamento delle affermazioni che fa, e dunque non c'è nulla che possa essere dimostrato vero. La fede, si potrebbe dire, è la consapevolezza di questa condizione di radicale impotenza umana, espressa come distinzione tra parola di Dio, che rivela, e parola dell'uomo. Dal punto di vista della « logica » ebraica non esiste neanche la possibilità di confrontare tra loro « fede » e « ragione », perché non sono definibili come concetti, essendo invece nomi collettivi per indicare particolari esperienze esistenziali e storiche. Una temporalizzazione senza residui, e senza nessun fondamento nell'eterno. In essa può forse aver luogo « la ragione » come la filosofia l'ha intesa? In questo senso, la morte della filosofia coincide con lo sfondamento che è la giudaizzazione del mondo: puramente distruttivo, se fallisce la parola di Dio.

La perdita del fondamento, lo spalancarsi dell'Ab-grund, è già chiaro in Lutero. Dinanzi alla sola fides cede il confine tra sacro e profano, l'assoluto divino è crocifisso, è sempre dialetticamente sub contraria specie. La croce è più grande del peccato, l'uomo è simul peccator et iustus, l'etica si dissolve. Nasce il soggettivismo del pensiero moderno, già tutto segnato, dietro la forte apparenza, dall'angoscia dell'impotenza, del

sapersi cavalcato da Dio e da Satana.

Forse l'esito più significativo della filosofia contemporanea è la dissoluzione di quell'autonomo e autoproduttivo « io » che la filosofia moderna aveva costruito per astrazione a partire dalla biblica consistenza dell'esistere e della volontà di salvezza. « Io » è morto di solitudine, perché non aveva più né padre né madre, né moglie né marito, né figli, né parenti, né amici, né un popolo al quale appartenere.

I filosofi, accollandosi il loro pesantissimo bagaglio, dimenticano la valigia biblica: non grande, e tuttavia sufficiente a contenere le mappe di un universo mentale diverso, di cui i filosofi, con l'eccezione di Hamann, Kierkegaard, Sestov e pochi altri, non hanno neppure il sospetto, sebbene a loro insaputa li abbia condizionati profondamente.

Adorno : « ogni cultura, come ogni sua critica pertinace, dopo Auschwitz non è che cenere ».

L'incombere dell'esito apocalittico della storia non vuota di realtà il tempo storico. Sebbene non sia quello decisivo, ogni istante che viene non è « apparenza » se è vissuto come l'istante in cui l'evento decisivo non solo potrebbe ma deve irrompere come il lampo che esce dall'oriente e guizza fino all'occidente. Non è « apparenza » perché ogni istante è la piccola porta da cui può entrare il Messia, e che il Messia non è entrato si sa solo dopo che l'attimo è passato. Non è « apparenza », soprattutto, se è vissuto con l'orrore di vederlo passare senza che l'evento decisivo si compia.

Sebbene sia opposta alla concezione del processo storico come via ascendente verso la redenzione, anche e anzitutto la prospettiva apocalittica appartiene alla continuità e linearità del tempo biblico, nel quale l'uomo moderno non può, suo malgrado, scegliere di non vivere. La continuità-linearità del

tempo non è infatti di necessità una scala felicemente ascendente, ma può ben essere, al contrario, la millenaria iterazione e delusione dell'attesa a stabilire una tragica continuità. Sebbene si tratti di un'unica catastrofe, il cumulo di rovine guardato dall'angelus novus continua a crescere, sale fino al cielo.

In questa continuità è tuttavia anticipata la discontinuità dell'evento apocalittico, perché in essa ogni istante si frantuma e cade nella piccola catastrofe del suo fallimento, dell'ancora mancata entrata del Messia. L'omogeneità del tempo è spezzata nell'unico modo possibile, perché ogni vero spezzamento è catastrofico.

Se invece si abbandona la concezione biblica del tempo continuo e lineare per voler vivere ogni attimo e ogni evento come segno del possibile intervento decisivo, come possibile traccia del miracolo, allora ci si allontana fatalmente da quell'attimo e da quell'evento che non è il segno dell'intervento decisivo ma l'intervento decisivo, che non è la traccia del miracolo ma il miracolo.

Voler vivere l'attimo separato da memoria e speranza è già evadere dalla vita.

Tradurre i profeti. Tradurre non significa trascrivere da un codice convenzionale a un altro, ed è puramente illusorio, dunque falsificante, pretendere che non ci sia lontananza ma identità. La difficoltà si esaspera quando si tratta di tradurre un profeta biblico, che scriveva quasi tre millenni fa in un mondo inimmaginabilmente diverso dal nostro, in una lingua che non si sa neppure esattamente come vada letta e pronunciata.

Benjamin ha scritto che « la versione interlineare del testo sacro è l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione » (*Il compito del traduttore*), in quanto, nel testo sacro, l'unità di lingua e rivelazione, di « lettura » e « verità », rappresenta un arresto a quel rischio di precipitare nell'abisso, nel senza-fondo del senso a cui ogni traduttore abitando inquietamente il confine tra due lingue storiche è esposto. Io non sono in grado di

leggere un testo biblico in ebraico. Ho imparato appena, e molto tardi, a leggere sillabando, non senza errori, e al massimo sono giunto a decifrare qualche salmo con l'aiuto di una versione interlineare. La prima volta che ho letto la Bibbia l'ho letta in una vecchia traduzione francese, quand'ero ragazzo; le piaghe con le quali venivano colpiti i nemici di Israele erano invariabilmente le emorroidi: « et Dieu les frappa par les hémorroïdes ». Eppure, quei testi tradotti malamente nell'ingenua presunzione che tradurre fosse una traslazione meccanica non li ho mai dimenticati. Li sento talmente miei, ne sento persino così nettamente la povertà e l'insufficienza, che leggendoli in una qualunque delle poche versioni a me accessibili posso quasi confrontare la traduzione con l'originale, che non conosco, ma che in qualche modo è in me. Quando decifro qualche versetto, è come se mi venisse tolta una benda e vedessi quel che sapevo che c'era. Forse leggere, qualunque vera lettura, significa già sempre trovare questa conferma.

Dunque sulla base della mia esperienza mi tengo fermo alla possibilità di un rapporto con la Bibbia attraverso le più comuni versioni, sebbene mi renda conto che non può trattarsi che di un rapporto difficile, debole, precario. Ma supponiamo invece che una tale possibilità di rapporto non ci sia, come ha forse il diritto di pensare chi non ne ha fatto l'esperienza. Esiste allora davvero un modo per ovviare a questa impossibilità, una via alternativa per giungere a stabilire il rapporto altrimenti impossibile? Anche solo il cercare una simile via è già un evadere dalla tragedia della storia che scava baratri d'incomprensibilità: un tentativo di scivolarne fuori con l'invenzione di qualche ingegnoso accorgimento, un'elusione, una finzione. Bisogna diffidare della sottigliezza, il demonio moderno è sottile. Se non si può capire quel che vuol dire Isaia leggendolo in una traduzione che ricalca alla meno peggio, come si può, il suo lontanissimo linguaggio, allora vuol dire che non c'è più nulla che ci collega storicamente a lui nella continuità, per quanto misera, di una domanda, di un'esigenza riconoscibile come propria. Ma allora non c'è più nulla che ci renda comprensibile e accettabile il suo messaggio, ed è vano sperare di sfuggire a tale situazione.

Ceronetti, traducendo con grande sensibilità Isaia,

riconosce subito quel che gli interpreti professionali non vedono, e cioè che « non è mai la predicazione morale il centro, il fuoco vivo della *nebuàh*. Ruota sempre, farfalla notturna fascinata, attorno alla catastrofe, al grande scannamento, storico-figurativo e finale, in cui rovescia ogni tanto il refrigerio messianico ». Ed è vero che la profezia non conosce altra salvezza che non sia quella di un piccolo « resto » di scampati. Ma per Ceronetti si tratta « dell'indecente, inammissibile per la coscienza che riflette, amoralità del sacro », mentre il Dio di Isaia non è terribile perché amorale, e salva come chi uccidesse per liberare la vittima dalle mani dell'assassino. Ceronetti sorvola senza veramente udirlle le promesse di tangibile consolazione e pace, disperata-mente dolci, che sono l'altra faccia di un'altrimenti gratuita e troppo gridata violenza catastrofica. Ceronetti vede — vede tragicamente bene — che « tutto lo svolgimento della religione profetica conduce in un vicolo cieco : a quel muro eterno del pianto che è la promessa e la speranza di una redenzione visibile assoluta. Le conseguenze sono state grandi e funeste... Io arretro atterrito, quando questo profeta si lascia invadere completamente dall'ubriacatura immane del proprio sogno e attraverso di lui Dio annuncia un riscatto senza limiti. Troppo desiderio di riscatto perde». Dunque, per Ceronetti « la redenzione invisibile resta la sola possibile ». Allora la redenzione annunciata da Isaia diventa per lui la fuga oraziana dalla « *execrata civitas* verso gli *arva beata* della vita interiore ». Solo questo ribaltamento di senso della « redenzione » fa sì che il libro di Isaia possa essere per Ceronetti « parola che redime ». La domanda rivolta al profeta che spia il crollo di Babilonia per sapere « quando avrà fine la notte » (2, 11) diventa allora un silenzio che viene « dairinfinito della condizione umana ». « Io, io sono Jahvè » (43,11) diventa « Io, io sono l'essere infinito », trascinando verso un divino impersonale, nell'abbandono al quale trovare l'invisibile redenzione interiore. La ricerca di Dio viene sottratta alla stretta temporale, al momento in cui il profeta grida l'oracolo: « cercate Jahvè mentre si lascia trovare, invocatelo finché è vicino » (55, 6) diventa « Il Dio che anela a essere trovato / Cercatelo! / Chiamatelo! / Vi è vicino ».

Ma se si traduce Isaia sapendo che il profeta dice « la

malattia semitica dell'assoluto », attratti da tale abisso ma insieme decisi a non lasciarsene divorare, a restarne fuori, e infine a cancellarlo, siamo, temo, in presenza di una nobilissima nevrosi. Ciò non esclude l'intensità estetica, e infatti la versione di Ceronetti è giustamente lodata per questo, ma non credo che essa abbia la capacità di rivelarci il contenuto del libro profetico, che non ci sarebbe altrimenti dato conoscere. L'appassionato impegno e la lunga fatica non bastano a far sì che la lettura ceronettiana sia meno delle altre condizionata da filtri millenari. Quel che l'approccio di Ceronetti individua e fa emergere non è l'assoluto di Isaia - che dovrebbe risultare proprio attraverso il suo attualizzante sforzo di difendersene, in una specie di lotta con l'angelo —, ma è già una confusa cosa, e cioè « l'assoluto » rivestito da tutto ciò che le sue pretese hanno significato lungo una storia trimillenaria, crociate, roghi, Stalin e Hitler compresi: cioè, in definitiva, già caricato di un giudizio morale e moralistico estraneo alla religione di Isaia e del suo tempo. Nessuno si convertirà al Dio di Isaia leggendo Isaia nella versione ceronettiana; e se accadesse, sarebbe un miracolo ancora più grande della conversione attraverso la lettura di una delle consuete misere traduzioni.

Storicamente si danno degli antichi testi sacri, è inevitabile, letture sempre più mediate, indirette, complicate, ambigue. L'operazione di Ceronetti rappresenta ai miei occhi uno stadio ulteriore, e più tragico, di questo processo di allontanamento. In realtà il nocciolo irrinunciabile di Isaia sta da sempre, e noi lo sappiamo, nella sua fede messianica e apocalittica. Comunicare con lui al di fuori di questa perduta fede è semplicemente impossibile, illusorio. Si cercano vie traverse perché si è costretti ormai a volere e insieme a non volere comunicare, perché non si può più credere ma si è affascinati dalla forza che aveva la parola del credente. Appunto, una condizione scissa, nevrotica.

Dice Gadamer in *Verità e metodo* : « una situazione è qualcosa dentro cui stiamo, e la chiarificazione di essa è un compito che non si conclude mai. Ciò vale anche per la situazione ermeneutica, cioè per la situazione in cui ci

troviamo nei confronti del dato storico trasmesso, e che abbiamo da comprendere. Anche la chiarificazione di questa situazione non è qualcosa che si possa concludere; tale inconcludibilità non è però un difetto della riflessione, ma è legata alla stessa essenza dell'essere storico che noi siamo. Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza ».

Bisognerebbe chiedersi, anzitutto, se l'inconcludibile processo di chiarificazione chiarisce veramente qualcosa, o se non accada piuttosto che il « dato storico » sprofondi sempre più nell'inconoscibile via via che il processo di chiarificazione avanza nel tempo. Ma soprattutto mi sembra strana l'affermazione che l'inconcludibilità è legata all'« essenza » del nostro « essere storico », il quale implicherebbe l'impossibilità di « risolversi totalmente in autotrasparenza ». Se si pensa alle origini bibliche e cristiane del senso della storia si dovrebbe dire proprio l'opposto: che il senso storico coincide con la convinzione che le situazioni giungano a risolversi totalmente in autotrasparenza. L'idea di storia è l'idea di un tempo a quo ad quem, di un itinerario che nel suo termine manifesta il suo significato. La storia nasce come « storia a termine », l'idea di storia non nasce se non in quanto è posta in rapporto con l'idea del suo compimento, della fine della storia. Ma il chiarimento ermeneutico del « dato storico » che è costituito per noi dall'idea di storia è giunto a capovolgerne il senso originario.

Le filosofie ermeneutiche hanno messo in chiaro che ogni lettura di un testo, e tanto più quanto più se ne è lontani, comporta una sua interpretazione, e che quindi ogni testo è suscettibile di infinite interpretazioni. Ciascuna compendosi in un particolare orizzonte di precomprensione comporta un incontro fra testo e suoi interpreti, con un reciproco arricchimento. Ma questa consapevolezza finisce per distruggere il testo, divenuto suscettibile di infinite letture, spingendo inesorabilmente a considerarlo come un pretesto per l'esercizio delle proprie capacità interpretative. In realtà non ci si chiede più — per riportare l'ermeneutica alle sue origini cristiane e bibliche — che cosa intendeva dire l'evangelista e che cosa udivano coloro ai quali immediatamente si

rivolgevano le parole e i fatti di Gesù, ma come noi potremmo leggere quelle parole e quei fatti in modo da trarne un arricchimento e riflettere su di essi ulteriori possibilità di senso. Per questa via l'ermeneutica accentua il processo di allontanamento da noi dei testi ai quali si applica, rendendolo più veloce di quanto il tempo fatalmente imponga. Solo se la pluralità di letture è patita nella sua tragica indecidibilità, e misurata sull'esigenza di un limite escatologico alla successione delle interpretazioni, il processo non si divarica verso il non senso.

Gli approdi dell'esegesi biblica mostrano bene che l'ermeneutica distrugge il testo al quale si applica, proprio perché, attraverso il tempo, ne dilata indefinitamente i sensi. Si soggiace sempre, anche nell'ermeneutica, al postulato naturalistico che la massima estensione, l'universalità di tutte le possibilità, corrisponda alla verità e la garantisca. Vero è invece, soltanto, l'unico Dio.

Come il mito, il rito, il simbolo sono vivi solo finché sono sentiti esprimere la cosa, e sono morti quando vengono compresi come inevitabili allusioni all'indicibile, come programmatiche metaforicità — simbolismi, ritualismi, mitizzazioni —, così l'interpretazione è viva solo finché pretende di esaurire il significato di un testo, ed è morta quando si concepisce come interminabile processo ermeneutico.

La cattiva infinità del circolo ermeneutico non è che l'ingigantita contraffazione anticristica del millenario tragico protrarsi di letture sempre inconcludibili della rivelazione biblica.

Leggo poca esegesi, quanto basta, tuttavia, per incappare in riprove dello scacco ormai evidente dell'approccio filologico e storico-critico alle Scritture, schiacciato dalle montagne

millenarie che ha cercato di spostare. Le contraddizioni esplodono anche là dove sembrerebbero impossibili. Albert Schweitzer pone la data di redazione del quarto vangelo « nel II secolo, dopo Ignazio di Antiochia » (citazione, consenziente, di Oscar Cullmann in *Introduzione al Nuovo Testamento*, Bologna, 1968, p. 55, nota); la *Bible de Jérusalem* dice precisamente il contrario : « dans la première moitié du II^e siècle nous voyons que le quatrième évangile est connu et utilisé par nombre d'auteurs: saint Ignace d'Antioche », ecc. Non è che un minimo esempio.

Certo, appartengono in qualche modo airesesesi anche gli argomenti con i quali se ne possono mostrare gli angusti limiti : non si tratta infatti di rifiutare qualunque esegesi, ma di rendersi conto che esiste — dopo il prevaricante allegorismo degli antichi e dei medievali — una moderna prevaricazione esegetica, un'esorbitante applicazione dei suoi criteri, antipodali nei confronti della mentalità degli autori biblici, fino al punto di soffocare i testi. Per esempio, a forza di ricorrere al « genere letterario » gran parte delle affermazioni scritturali sono state svuotate. La nascita verginale di Gesù appartiene al genere dei miti di nascita degli eroi, la sua morte e resurrezione al genere dei miti di rinascita degli dèi stagionali, gli annunci escatologici al genere apocalittico, e così di seguito. Che cosa significano affermazioni del genere, se devono significare qualcosa al di là di una classificazione formale? Un simile ricondurre i contenuti al genere letterario è coerente in definitiva solo se si propone di dimostrare insignificanti i contenuti. Se invece si vogliono tener fermi i contenuti, diventa logico interpretare il ricorrere di certi temi in certi generi letterari come oscure analogie, approssimazioni, preparazioni.

Certamente nessun autore biblico pensava il suo linguaggio in un'ottica apparentata a quella di una teoria dei generi letterari, e mi pare per lo meno sospetta (« eurocentrica ») l'operazione che sovrappone categorie assolutamente estranee a ciò che dovrebbero spiegare. È lecito forse dire che nel linguaggio biblico ci sono amplificazioni, ma è illecito ricorrere al presupposto dell'amplificazione metodicamente riducendo quel che si postula amplificato, come fa Jeremias quando parla del « parallelismo antitetico presente nei vangeli

come genere letterario più che come sostanza del discorso». Quando nei vangeli si leggono le contrapposizioni tra Dio e mondo, si deve interpretare il parallelismo antitetico come conseguente al genere letterario, e quindi negare la contrapposizione? Un linguaggio non è veramente letto se viene letto in modo così estrinseco, un linguaggio dev'essere vissuto dall'interno, nella sua necessità. Ma questo è difficile saperlo quando il linguaggio, ridotto a convenzione, è andato perduto.

« Una volta per tutte: io non voglio sapere molte cose. La saggezza traccia dei limiti anche alla conoscenza » (Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*).

Come le molte e complicate leggi in politica, così i molti e complicati libri sono segni indiscutibili di decadenza.

Oggi i più acuti interpreti di Nietzsche non fanno cose diverse da quelle che Nietzsche, per esempio nelle *Considerazioni inattuali*, accusava di vacua e sterile erudizione.

Senza il coraggio di un briciolo d'ingenuità, senza essere bambini (Mt 18, 3), non si fa nulla di creativo, si esercitano solo delle tecniche culturali più o meno evolute.

Rabbi Pinchas di Koretz : « ricordati di essere sempre più intelligente che colto, e più buono che intelligente ».

L'impossibilità del tragico. Se la condizione moderna è tutta impegnata in un processo di costruzione e di produzione, tutta sostenuta da un'idea di progresso verso ciò che sa non conseguibile, dal momento che, come ha detto Wittgenstein, tutto ciò che è « raggiungibile con una scala non m'interessa » ; se la condizione moderna è tutta calata nel gioco crudele tra

rinuncia e desiderio inappagabile, si può dunque dire che tale condizione è tragica? In *Dallo Steinhof* l'affermazione che si tratta di una tragedia è sempre sfiorata, sono innumerevoli le espressioni di Cacciari che vi alludono, poiché dall'esperienza dell'« apocalisse viennese » emerge come unica possibilità una « parola perfettamente definita e limpida nella sua disperazione, che sa riconoscere come costitutivo del suo dire lo stesso silenzio del naufragio ». Ma un capitolo di *Dallo Steinhof* è intitolato *Impossibilità del tragico*, ed è evidente che l'affermazione della tragicità oltrepasserebbe il limite che rende tutte le possibili proposizioni equivalenti nella « convenzione », intesa come « compimento della liberazione del linguaggio dalla metafisica », nel « disincanto dell'interminabile costruire certezze ».

« La rinuncia che fonda l'equi-valenza delle proposizioni è essenzialmente rinuncia della forma tragica », la quale implicherebbe il « ritorno dalla apparente molteplicità del conflitto all'unità del suo significato metafisico ». Se il linguaggio non può uscire dai convenzionali confini del « gioco », non può dire la tragedia, sebbene sia difficile non vedere l'indicibile carattere tragico del fatto che il nostro linguaggio fatalmente « si accanisce contro il suo limite senza poterlo in nessun modo bucare ». Il tragico insomma, come l'oltre-il-limite, non può dirsi, ma si mostra.

Cacciari spiega inoltre l'« impossibilità della forma tragica sulla base della sua estraneità al Dio ebraicocristiano », il quale « ordina all'uomo di non farsi Tragedie, poiché Cielo e Inferno egli li ha riservati a Sé soltanto. La terra è il luogo del puro operari: Tatsachenraum intrascendibile ». All'impossibilità del tragico si collegherebbe anche la proibizione evangelica di giudicare: « le parole conclusive del *Moses schönberg*hiano (o tu, tu Parola, che mi manchi) esprimono senza dubbio il duplice movimento della indicibilità dell'assoluto e della equi-valenza delle proposizioni impotenti al Giudizio. Questa visione del *non giudicare* evangelico sembra quasi riunire la fede cristiana alla interminabilità della diaspora dello Judentum, alla infinità del suo *undichterisch Leben*. Ma essa aggiunge anche che in questo deserto nessuno può vincerci, che in esso possiamo riconoscere e amare i nostri limiti e la nostra angoscia come *nostri* caratteri e destino ».

Ma l'invitto riconoscere e amare i nostri limiti e la nostra angoscia come nostri caratteri e destino costituisce un illegittimo luogo intermedio tra il « gioco » del linguaggio, che si accanisce vanamente contro il limite del suo puro denotare situazioni o costruire tautologie, e l'irraggiungibile oltre-il-limite dal quale la tragedia potrebbe essere detta. Qual è il luogo intermedio tra gioco e tragedia? Dove la tragedia non può essere detta si ricade necessariamente nel gioco.

Comunque, l'impossibilità del tragico dedotta dal Dio ebraico-cristiano che « ordina all'uomo di non farsi Tragedie, poiché Cielo e Inferno egli li ha riservati a Sé soltanto », e che evangelicamente invita a non giudicare, non è un'impossibilità destinata a restare tale. Viene infatti adesso il tempo del giudizio — dice la fede —. incombe il giorno del Signore in cui le porte del cielo si spalancheranno e scenderà sulla terra la celeste Gerusalemme. Non si deve giudicare mondanamente proprio perché sta per compiersi il vero giudizio, l'unico capace di abbattere il limite e di stabilire verità e giustizia. E il giudice — è scritto — non è Dio ma il Messia Gesù proprio in quanto uomo (Gv 5, 27). Al di fuori di questa estrema possibilità, postulata dalla fede, di un passaggio escatologico al di là del limite (che non sia dunque l'illusione di un passaggio mondanamente possibile, la pretesa di un religioso o metafisico possesso già in atto dell'oltre) il linguaggio non soltanto risulta privo della capacità di bucare il limite, ma perde anche quella di lasciare che l'« Indicibile » si mostri attraverso il detto ».

« Il racconto serve non a dire (che sarebbe impossibile), bensì a mostrare ciò che non può esservi detto ». Ma potrebbe mostrarsi ciò che non solo non può essere detto ma nessuno avesse mai ritenuto possibile dire? C'è inevitabilmente un punto al di là del quale « la disciplina del *come se* » - e cioè il parlare, in particolare il raccontare, come se si potesse dire l'indicibile che è essenziale dire — non può più sostenersi. Il Maggid di Meseritz, nel celebre racconto chassidico, non sapeva più accendere il fuoco che, una generazione prima, il Baal Shem accendeva nel bosco; Rabbi Moshe Leib di Sassow, un'altra generazione dopo, non sapeva più neppure le segrete meditazioni che vivificavano la preghiera del Baal Shem; passa ancora un'altra generazione, e Rabbi Israel di Rizin non

conosce più nemmeno il luogo del bosco dove si recava il Baal Shem : stava seduto in una sedia d'oro, nel suo castello, e poteva solo più raccontare la storia di ciò che il Baal Shem aveva fatto, e il racconto aveva la stessa efficacia delle azioni un tempo compiute. Ma da troppo tempo non ci sono più rabbi chassidici seduti in sedie d'oro nei loro castelli, i racconti di Singer non sperano più di suscitare miracoli, ormai non ci sono più comunità ascoltanti e agonizzano i narratori. Il raccontare ebraico, che inizia con il comandamento biblico di raccontare a Pasqua la salvezza dell'esodo dall'Egitto, alla fine, in Joseph Roth per esempio, racconta la disperazione, conduce alle porte del nulla.

Ma la fede che l'indicibile un giorno possa essere detto è dicibile? « Mentre secondo la logica di *Über Gewissheit* nulla può impedire di affermare la certezza *anche* del *Glauben*, della fede (non è possibile, cioè, proibire tale certezza), le "ragioni" di questo *Glauben*, all'opposto, condannano a radicale falsità tutta la filosofia e ogni *Weltweisheit* ».

Il Dio di tenerezza e di pietà che viene a stabilire il suo regno è dicibile? Non abbiamo nessuna possibilità di decidere in proposito. Né aggiunge qualcosa attribuire la dicibilità alla fede e l'indicibilità alla logica: non si farebbe che trascrivere in un diverso linguaggio lo stesso dilemma, chiamando « fede » l'affermazione della dicibilità e « logica » la sua negazione. Mi fermo all'ingenua constatazione che uomini diversi, ma anche lo stesso uomo in tempi diversi, hanno ritenuto dicibile e indicibile Dio e la sua salvezza. Tutto ciò che può apparire evidente, può apparire anche problematico, o decisamente assurdo. E dietro l'affermazione dell'indicibilità c'è in definitiva la vecchia idea di progresso che funziona ancora come un assoluto: Dio è indicibile perché il pensiero moderno è, di fatto, pervenuto a questa affermazione.

Cacciari dice il silenzio aperto all'indicibile: « possiamo criticare ogni idolo, e dire fin qui. Possiamo dire "il canto del dipartito" — ma il canto dell'amico presso cui egli si reca, i suoi tempi, chi li ha uditi? - chi sa se sono udibili dopo

duemila anni? Ma possiamo disseminare di silenzio il linguaggio perché essi trovino un luogo, se vengono, dove sorprenderci e durare ». Ma verranno, e si udranno, se siamo disponibili alla ragionevole ipotesi che non verranno e non si udranno mai? E si può davvero desiderare di udire, e di riconoscere udendolo, ciò che non si è mai neppure sommessamente e frammentariamente udito? Bisogna disperarsi del silenzio. L'indicibile, come il regno di Dio, « patisce violenza e i violenti lo rapiscono » (Mt 11,12).

Se l'uomo non può produrre il senso dell'essere, che cosa vale sfidare la necessità, il destino? Ma l'oblio della speranza non è l'oblio dell'essere : che cosa spera la speranza, se non che sia vinta la necessità, il destino?

Il celebre teologo cattolico Karl Rahner, dopo molte migliaia di complicate pagine, ha scritto finalmente un *Semplice chiarimento a riguardo della propria opera* (ora nel volume *Teologia dall'esperienza dello Spirito*). « Oggi capita che se si fa della filosofia in maniera scientifica e dotta, se nel farla si cerca (e si dovrebbe cercare, su questo piano specialistico) di porre i propri pensieri a confronto con tutte le opinioni e gli impulsi che sono presenti nella storia della filosofia, non si giunge ad alcuna opinione decisa e ci s'invischia solo in questioni che alla fin fine sono prive d'importanza. La filosofia realmente dotta, pienamente scientifica e specialistica diventa una filosofia esistenzialmente vuota e inefficiente. A forza di muoversi attorno a se stessa, essa non muove più niente... Non dico che tutte le opere filosofiche che vengono di fatto pubblicate e che in genere siamo soliti qualificare come filosofico-specialistiche e scientifiche non abbiano realmente alcuna forza capace di muovere l'esistenza. No senz'altro! Affermo però che se esse hanno una forza del genere, ciò succede esattamente nella misura in cui non sono scientifiche ». Probabilmente ai dotti non resta che studiare per millenni quello che hanno detto alcuni indotti. Le pagine del Vangelo si contano a decine, e i libri su quelle pagine a milioni.

L'uomo accademico, che non può affermare nulla senza

corredo di pezze d'appoggio e note erudite, è un sopravvissuto nel nostro tempo in cui informarsi è diventato molto facile e l'eccesso d'informazione è degenerato in caotico rumore di fondo. All'uomo accademico dovrebbe accadere quel ch'è accaduto all'uomo pingue, che oggi appare goffo e ridicolo mentre nelle antiche civiltà poteva incarnare l'ideale di colui che in una società crudelmente stretta dal bisogno si nutriva in abbondanza.

Gli argomenti con i quali i filosofi dimostrano le loro tesi appartengono alle convenzioni dominanti nel loro tempo, e cadono con esse. A restare, quando qualcosa resta, sono le tesi spogliate di qualunque argomento, la novità del punto di vista.

René Thom: « tutto ciò che è rigoroso diventa insignificante ».

Vivere in povertà anche la cultura.

Essere parlati. Noi abbiamo tanti linguaggi diversi, che sono sorti differenziandosi tra loro all'interno di quello che in modo più o meno mitico non possiamo che pensare come l'orizzonte di un linguaggio comune. Un linguaggio comune non significa una semplice uniformità, ma piuttosto un luogo dove i diversi discorsi, i diversi linguaggi particolari, possono essere confrontati tra loro. Anzi, nelle antiche società organiche i ruoli con le rispettive regole e forme sono fortemente differenziati, dunque anche i linguaggi. Ed è noto, anche se poco accetto al moderno evoluzionismo, che le lingue sono tanto più complesse e articolate quanto più sono antiche. Una società disorganica come la nostra tende invece irresistibilmente all'uniformità. I linguaggi vi si moltiplicano senza reale rapporto con le funzioni, perciò in modo epidermico ed epidemico. Le scienze, le discipline, le scuole, le teorie, le cattedre proliferano continuamente, ciascuna rivendica il suo autonomo significato, e proprio per questo si

assomigliano tutte nella presunzione di autonomia, nell'assolutizzarsi reso possibile dal fatto che non c'è più confronto con le altre. Nessuna conosce l'altra, ciascuna riduce tutto a sé. Perfettamente simili e incomunicabili. Completa uniformità e separazione. Proprio come non c'è estraneità più radicale di quella fra gente che abita negli appartamenti attigui di un palazzo, gente che guarda la stessa televisione, mangia gli stessi cibi in scatola, prende lo stesso tram tutti i giorni.

In realtà un linguaggio comune c'è anche adesso, e non può non esserci, visto che gli uomini devono pur venire a contatto ogni giorno e comunicarsi qualcosa in qualche modo. Ma più che un linguaggio è un gergo cifrato, la koiné burocratico-pubblicitaria della televisione, che chiunque sia ripreso dalle telecamere non può non usare per dire cose che devono riconoscersi solo in quanto già sapute, come appunto gli slogan della pubblicità. Una comunicazione degradata fino al limite estremo.

Sembra dunque che non ci sia alternativa al lasciarsi parlare, dietro la koiné, da tutti i possibili linguaggi. Ma i linguaggi sono infiniti e l'impresa impossibile, ciascuno può leggere soltanto, nella sua vita, uno scaffale al massimo della biblioteca di Babele, il cui fascino è l'indubbio fascino del nulla. E in realtà lo stesso atteggiamento del divoratore di biblioteche è già radicalmente parziale. Il linguaggio composto da un'incu-riosità e più o meno geniale mescolanza di tutti i possibili linguaggi non è più un linguaggio ma un gioco linguistico. I libri più intelligenti oggi sono mosaici o puzzle costruiti con citazioni di citazioni e interpretazioni di interpretazioni; i verbi non hanno per soggetto un uomo, un animale, una cosa, ma una complicata frase irta di termini astratti, ciascuno dei quali può essere assunto secondo indefinite accezioni e avrebbe bisogno di interminabili precisazioni, qualora esistesse ancora la speranza di un linguaggio capace di pervenire al significato. Non si pensano cose ma pensieri di pensieri, il discorso si svolge attraverso la mediazione inconcludibile di schermi e controfigure, in un cerchio dal raggio infinito. Le prospettive più stimolanti, ma stimolanti al nulla, sono i fascinosi ponti che si tenta di gettare tra un linguaggio e l'altro. In quale linguaggio? In esperanti volubili costruiti artificialmente mediante innesti e

contaminazioni altamente specialisti-che di linguaggi già specializzatissimi: brandelli di storia, psicanalisi ed epistemologie, esotismi, Marx e Nietzsche, miti e riti, prestiti dalla poesia, dalla musica, dal teatro, dall'arte più o meno avanguardistica. Parole sempre più spesso di varie altre lingue, parole maiuscole, in corsivo, tra virgolette doppie e semplici, fra parentesi tonde e quadre. Una girandola continua di scoperte di autori di ieri, più o meno tutti destinati e ridestinati a oblii e riscoperte nel giro di qualche anno, nomi di moda ai quali per un po' è obbligatorio riferirsi, e che sono subito travolti da altri e dimenticati.

Tutto questo è all'interno della malattia, e l'« intellettuale » vero sa di essere un vero malato, malato a morte. Ma sulla vita, sulla salute, c'è discorso? No, perché il linguaggio che può dire la vita e la salute è il linguaggio che non ha dubbi sulla sua capacità di afferrare ciò che importa. Tutti gli altri linguaggi non possono che dire, anzi non possono che alludere, senza veramente dire, la malattia e la morte; e forse neppure questo, perché anche l'alludere alla malattia e alla morte diventa gioco.

Ma c'è forse modo di uscire da questa situazione, dall'essere parlati dai molteplici linguaggi agonici, dalla valanga degli pseudolinguaggi del caos? Se questo è l'orizzonte dell'esperienza dell'uomo contemporaneo, ci si può forse muovere in un altro orizzonte? No. Ma se tale negazione pretende di dire qualcosa al di là della semplice descrizione del fatto che a noi oggi ogni orizzonte appare relativo, se, vecchio ma non defunto vizio, viene assolutizzata, si autodistrugge. E non soltanto nel senso che viene dichiarato assoluto il relativo. Se la mancanza di un vero linguaggio viene concepita come una condizione insuperabile, come un limite invalicabile, non è più nemmeno una mancanza, perché la mancanza del linguaggio si ha solo in relazione alla sua possibilità. Ma se non c'è per noi la possibilità di un linguaggio veramente significativo, che afferri le cose anziché vanamente discutere il loro vagheggiamento, bisogna tacere. In realtà, ciò che tenta di dire la consapevolezza del fatto che ci manca il linguaggio non è che un parassita del perduto linguaggio significativo. Il silenzio, il silenzio senza aggettivi, senza sublimazioni metaforiche, è la faccia onesta del nulla, l'altra è la

chiacchiera.

Non può dire niente di niente, neppure fare domande, la parola che ignora del tutto la mortale traccia di Dio, che non ne serba, almeno, una lontana, un'estrema memoria.

Non è più una lingua quella parlata da chi la considera come il prodotto di una convenzione.

È anticristica una parola scritta che tenda a imitare la parola parlata, a riprodurla, a sostituirla. Per questa via infatti prospera sempre più l'artificio culturale, la pagina scritta prende il posto della vita. Le parole scritte non devono essere altro che una registrazione sommaria di ciò che viene detto, un riassunto, un appunto, un rigido scheletro, in modo che se ne percepisca e patisca sempre l'insufficienza, la distanza dalla vita. Il modello della parola scritta non è la parola detta, ma la lontananza dalla parola detta, espressa dalla impronunciabile traccia consonantica della Scrittura ebraica.

Quando il significato dell'esperienza si perde, fatalmente ci s'illude di poterlo trovare in angoli nascosti, in meandri oscuri, in improbabili fessure, in scavi profondi, in capovolgimenti paradossali. In questo modo la difficoltà, l'indecifrabilità delle cose trapassano sempre più nelle parole e nei segni, e la realtà delle cose sprofonda sempre più lontana.

Il libro è almeno in qualche misura univoco, è già sempre un'interpretazione della realtà. Quindi è sempre povero, unilaterale, monco, ma a questo prezzo acquista il suo significato. Il libro che tende a riprodurre la realtà nel suo essere molteplice e imprevedibile non è che un doppione la cui esigenza nasce dall'aver ormai perduto la realtà. La cultura in genere, aspirando a una completa conoscenza dei fatti, tende, al limite e paradossalmente, a reduplicare l'intero tessuto della

realtà, di per sé priva di senso al di fuori di un'interpretazione.

L'ultima forma di comunicazione tra gli uomini è stata libresca.

La cultura è oggi per noi natura, il luogo nel quale siamo nati: bisogna usarla come tale, prendendo di lì come da enormi cumuli di materiale inerte.

Le pagine degli inquieti testimoni del nostro tempo infaticabili nell'ideare accostamenti, implicazioni, aperture, capovolgimenti, analogie e ossimori, sono anche per me seducenti. Ma dire seducenti significa dire, kierkegaardianamente, vanificate nell'estetico. Non è necessariamente estetica la motivazione che muove certe pagine, ma estetico è il movimento. Se non si parte da un punto, per mediocre e volgare che sia partire da un punto, non si va da nessuna parte. È vero che ci si può trovare nella disperata condizione di dover mettere in discussione e di trovare inidonei tutti i possibili punti di partenza, ma allora si deve concludere che non solo non c'è meta, ma non c'è in realtà nessun andare. Solo questa brutale, e dunque antiestetica, conclusione può eventualmente aprire a qualcosa di ulteriore.

Leggendo Rosenzweig, Cacciari dice : « da un lato, la "fuga" dall'esilio, la tensione immediata della chance messianica, nelle sue valenze ora catastrofali, ora utopiche, ora restauratrici, ora diversamente combinate. Dall'altro, un altrettanto immediato "amore" per l'esilio, sordo al richiamo della Terra, dimentico della Lingua, e dunque, alla fine, annullante la dimensione esilica stessa. Da un lato, un'immediata sradicatezza; dall'altro, l'esilio ormai come nuova dimora. In entrambi i casi il *nodo* della forma tragica si spezza: nell'immanenza anelante del mero andare, oppure nella pretesa di esistere qui-e-ora "felicamente" col Padre ». Sì, ma non si deve dimenticare che a stringere il nodo è in realtà l'azione di un estremo solo, che non sono equivalenti. Non è

infatti l'esilio come nuova dimora, la pretesa di esistere qui e ora felicemente con il Padre, a generare la tensione immediata della chance messianica, la coscienza dell'immediata sradicatezza, l'immanenza anelante del mero andare; è possibile solo il percorso inverso. Solo dopo molti e molti secoli di messianismo deluso Rosenzweig ha potuto paradossalmente interpretare la redenzione come immanente alla vita del popolo ebraico in esilio. Non si possono dimenticare i millenni : la speranza messianica era già nata in Israele, dopo l'andare nomade dell'esodo, sul fallimento della pretesa di una vita redenta nella terra promessa. Il movente è uno solo, uno solo è il disperato punto dal quale partire, il fallimento, la morte.

« Dove prevale il raziocinio, la disperazione è impossibile » (Thomas Bernhard). E al di qua della disperazione si sa già che cosa c'è. Restare al di qua, dare consistenza a questo spazio vagando in esso e tentando così di riempire il vuoto, è già il rifiuto dello sfondamento di cui abbiamo conoscenza e facciamo esperienza e professione. La fede è il coraggio di fissare il nulla: l'esteta vede certo molte più cose del credente, ma non osa fissarne nessuna.

La disperazione dell'oggi non conduce necessariamente a una domanda di fede, ma si dispone a fianco di quel bruciante affrontamento del nulla in cui si specchiano alcune delle più alte figure della modernità. Molte esperienze del Novecento bordeggiano il nulla, ma lasciando in silenzio la domanda di salvezza: non bonificano la negatività, anzi ne fanno il loro demone interiore, un'odissea senza approdo intorno all'assenza e all'inermità.

Si dice così, ma la mia convinzione è che il moderno bruciante affrontamento del nulla, il demone interiore, l'odissea senza approdo intorno all'assenza e all'inermità siano in realtà tali solo perché sussiste una traccia, una memoria, una nostalgia della domanda di salvezza. Quando sarà cancellata qualunque sua sopravvivenza, non ci sarà, appunto, che il nulla. Il nulla che non sarà più sentito come qualcosa da

affrontare in un affrontamento bruciante, come demone, come odissea senza approdo, come assenza e inanità. Il nulla, considerato di per sé, visto dal nulla, non ha niente di tragico, niente di disperato. L'approdo allora appare declino, tramonto, un approdo-naufragio sereno e giocoso, un non prendersi sul serio, uno spegnimento di ogni sofferenza, di ogni domanda. Dopo le alte figure moderne che bordeggiavano il nulla non c'è che il nulla.

Rovine. « La Storia di cui qui si parla è "sinottica e simultanea", è lo smisurato tappeto senza margini dove "è possibile giustapporre e annodare strettamente, sotto lo sguardo, gli avvenimenti più disparati o i più distanti", dove i fatti e i commenti sui fatti e le invenzioni sui fatti e i fantasmi dei fatti rimangono perpetuamente avvinti in un letto di tortura e di piacere, dove le forme e le forze non riescono a districarsi, dove lo sguardo è da sempre esposto al "pericolo terribile di toccare i simboli". Qualsiasi giudizio è qui un filo perduto nel groviglio del tappeto e la sua unica pretesa è quella di aggiungersi col suo tenue colore all'intreccio del tutto ». Dunque Roberto Calasso — raccontando *La rovina di Kasch* - non giudica, poiché giudicare non significa aggiungere un tenue colore all'intreccio del tutto. Rifiuta di giudicare ritraendosi di fronte al terribile pericolo di toccare, con i simboli, l'eccesso di significato che schiaccia l'uomo. Calasso si ferma al di qua del limite sacro, che è forse empietà varcare.

In realtà, tuttavia, Calasso giudica. Il suo smisurato tappeto presenta un disegno nitido; attraversando le labirintiche voragini del suo mirabile libro che ci conduce in ogni luogo e in ogni tempo si perviene a un giudizio netto, a un giudizio concretamente storico che appartiene tutto all'orizzonte mentale dell'Occidente e della modernità. Un filo d'Arianna percorre il labirinto e seguendolo si può procedere linearmente a partire dall'« originario dissesto » del mondo, il peccato d'origine che popoli remotissimi vedevano nell'obliquità dell'eclittica rispetto al piano equatoriale, causa delle stagioni con l'incombere contrario del freddo e del caldo. La ritualità sacrificale fu il grande tentativo di rapportarsi all'ordine del mondo o di ristabilire l'ordine del mondo. Calasso sviscera

però impietosamente il mistero del sacrificio fino a metterne a nudo le intime contraddizioni, la definitiva impotenza, il fallimento. Si giunge così al momento storico in cui « negli uomini la commozione si era appannata e cominciavano tutti a credere nel bisogno di formare concetti, a scapito della loro vitalità ». Per questa via si apre il passaggio dalla ritualità del sangue a quella della parola. La storia di Kasch - il regno africano fondato sull'uccisione rituale del re, che per effetto della parola di uno straniero cade dopo l'abolizione del sacrificio — è « la storia del passaggio da un mondo all'altro, da un ordine all'altro - e della rovina dell'uno e dell'altro. È la storia della loro perpetua rovina ». « La vicenda del regno di Kasch insegna che il sacrificio è causa della rovina e che anche l'assenza del sacrificio è causa della rovina. Questa coppia di verità simultanee e contrapposte accenna a una verità singola e più oscura, che riposa nella quiete: la società è la rovina. E da questa oscurità un accenno ci rivolge ad altro ancora, sul fondo : la società è la rovina perché in essa si ripercuote il suono del mondo, il suo incessante ronzio divoratore », quello stesso che agli inizi, nel sacrificio, si esprimeva come necessità di uccidere per sopravvivere.

Calasso non pronuncia soltanto questo giudizio globale sulla storia del mondo, ma percorre le vicende moderne dopo la scomparsa dell'ordine sacrificale e di qualunque ordine rituale, mostrando di quale morte deve morire la modernità. Traccia così una completa mappa del rovinare. L'emblema Talleyrand segna il momento in cui la società trapassa definitivamente dall'« interdipendenza universale » delle origini al « convenzionalismo assoluto » del mondo contemporaneo. Talleyrand sa che la ritualità è ormai finita, ma sa anche che la fine della ritualità è la fine della società, e ne prolunga l'agonia con il suo paradossale ricorso a una ritualità consapevole ormai di essere pura convenzione. Calasso vede anche chiaramente, in Pascal e in Port-Royal, la profonda matrice cristiana della tragica rivolta moderna, contro la facile credulità degli atei che credono nella superstizione della ragione.

Proprio perché nel mondo moderno è venuto meno l'ordine rituale del sacrificio, il sacrificio vi dilaga disordinatamente, distruttivamente. Nella fabbrica e nei laboratori, nella guerra

totale, ovunque tutto diventa sacrificio. Ma il discorso di Calasso su Marx e Stirner, su Freud e Jung, su Sainte-Beuve, Lévi-Strauss, Godel..., il suo acuto discorso sulla multiforme rovina del moderno che ha abolito il rito, e perché lo ha abolito, è un discorso minore. È minore dal momento che rinvia ad altro, dal momento che anche la rovinosa abolizione del rito consegue necessariamente dall'antecedente fatale rovina del rito.

Piuttosto, Calasso intravede una possibilità di sfuggire alla rovina, una salvezza che, anche qui secondo il modello cristiano e poi moderno, diventa possibile in un decisivo momento storico. Nella rovina di Kasch, qualcosa sfugge: «sotto il regno dei sacerdoti, nulla sarebbe sfuggito. La mano divina avrebbe annientato il regno nel silenzio. Ma una voce continua a raccontare la rovina di Kasch ». Qualcosa resta, restano le parole che raccontano: « nel raccontare c'è qualcosa che profondamente si oppone alla condanna, che travalica il suo lato coattivo, sfugge al coltello che si abbassa. Narrare è un andare avanti e un volgersi indietro, un movimento ondoso nella voce, una perenne cancellazione di confini, un aggiramento delle punte vulneranti... La rovina di Kasch è l'origine della letteratura ». E la letteratura è la scelta di Calasso: la parola della letteratura, la superstite parola gnostica che non ha più rapporto con il sangue, cioè la parola che non giudica più. Eppure il giudizio resta, e proprio nella sua forma perfetta di giudizio universale, mentre nel suo continuo andare e ritornare a luoghi e tempi lontani e vicini Calasso fa pensare a Nostradamus che - si dice - sconvolse la successione logica delle centurie per nascondere la profezia — il giudizio. Solo nascosto, solo trasposto in letteratura il giudizio può essere, non detto, ma alluso da chi si ferma sulla soglia del sacro. Alla protezione del nascondimento appartiene anche l'essere nel mezzo, oscillante, di Calasso tra Oriente e Occidente, tra antico e moderno, tra la continuità della natura e la discontinuità della cultura, tra la nostalgia dello spessore onniavvolgente delle connessioni vedi-che, che riconoscono la cosmica interdipendenza del tutto, e l'esperienza del nichilismo, del moderno processo del « *diventare autonomi* degli elementi, del sottrarsi all'autorità e alla incombenza del contesto », fino a giungere all'« impossibilità di vivere la pura

frammentazione irrelata».

« Ci ritrovammo sulla terra attuale, carichi di ricordi labili e sovrapposti, eppure ormai come visitatori, estranei a questo e a ogni altro suolo ». Come dice di Céline, anche per Calasso, ma con l'implacabile motivazione che nasce da confronti millenari, « tutto è trascinato, sin dall'inizio, da una corrente oscura che travolge ogni isola istantanea del riscatto, ogni possibilità di un'altra storia che non sia la "petite musique" di una disgregazione progressiva » : anche Calasso, come Céline, « ha sempre sul suo tavolo un enorme mucchio di Orrore in sofferenza che vorrebbe rappezzare prima di farla finita ». « Mentre si aspetta che il rumore finisca », come suonano le ultime parole della *Rovina di Kasch*.

Non era questo l'orizzonte dei rsi, gli antichi veggenti non conoscevano l'angoscia, cresciuta lungo i millenni, di una rovina così radicale qual è quella che minaccia soltanto chi ha udito la parola di sangue che promette la salvezza.

Dove non ci sono domande è inutile mettere risposte, ma è inutile anche farsi domande quando non si ha più nessuna speranza di pervenire a vere risposte.

Marx, lettera del 21 giugno 1856 alla moglie Jenny: « la molteplicità in cui lo studio e la cultura moderna ci impigliano, e lo scetticismo con cui necessariamente siamo portati a criticare tutte le impressioni soggettive e oggettive, sono fatti apposta per renderci tutti piccoli e deboli e lamentosi e irrisolti ».

La forza capace di dire parole vere è la stessa che è necessaria per tacere, per non parlare troppo, per non analizzare interminabilmente, per spezzare il cerchio.

La cultura è l'estetico.

Per salvarci dalla cultura dovremo finalmente avere accesso alla natura: nuovi cieli e nuova terra.

NICHILISMO

« La notte del mondo distende le sue tenebre. Ormai l'epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio, dalla "mancanza di Dio"... L'epoca a cui manca il fondamento pende nell'abisso. Posto che a questa epoca sia ancora riservata una svolta, questa potrà aver luogo solo se il mondo si capovolge da capo a fondo, cioè se si capovolge a partire dall'abisso. Nell'epoca della notte del mondo l'abisso deve essere riconosciuto e subito fino in fondo » (Heidegger, *Perché i poeti?*).

« No, tu non arretrare davanti a nessuna sfida. E non entrare a far parte di nessuna organizzazione. Che non ti possano mai definire e incasellare.

« Che nessuno sappia il tuo nome e che nessuno ti dia la sua protezione...

« Non permettere mai che facciano di te una persona grande, un uomo rispettabile. Non smettere mai di essere un bambino, anche se non riuscissi più a tenere aperti gli occhi e ti cominciassero a cadere i denti.

I tuoi genitori ti hanno voluto. Che i tuoi genitori ti mantengano sempre, e tu sputa nel piatto dove mangi.

A me che me ne frega. Non risparmiare mai. Non diventare mai una persona seria. Fai della sventatezza e della contraddizione la tua norma di vita. Elimina le tregue, scegli per tua dimensione il danno, l'eccesso e il tremito alle mani.

« Ogni cosa è tua. Hai diritto a tutto, e fallo pagare caro.

« Non ti sentire mai sazio...

« Scordati di poter mai raggiungere quella che chiamano la "normalità sessuale", e non aspettarti che l'amore ti porti la pace. Il sesso è un atto delle tenebre, e l'innamoramento un unirsi di tormenti. Non sperare di raggiungere mai la comprensione col sesso opposto. Non c'è nulla che sia più

diverso e che sia meno adatto alla riconciliazione. Tu, pratica il terrore, il ratto, la battaglia, la violenza, la perversione e il coito anale, se credi che la soddisfazione dipenda dalla strettezza e dalla posizione dominante. Se ti vuoi sottrarre a ogni commercio sessuale, ancora meglio.

« Per l'odio che ti hanno istillato i censori, non c'è rimedio migliore dell'assassinio.

« Per la timidezza, l'autodistruzione...

« Non cedere al pentimento o all'invidia o all'arrivismo sociale. È meglio scendere, declassarsi; raggiungere, alla fine di una carriera che non ha mai conosciuto lo splendore, l'anonima decadenza...

« Non esiste momento più intenso o più penoso del risveglio di un uomo che va a letto all'alba. Complica e prolunga questo momento, consumati in esso. Avrai una agonia lenta, e di urlo in urlo affronterai i nuovi giorni...

« Mangia tutto quello che fa male al fegato : mangia acerbo e funghi e molto sale, e abituati ai risvegli coi vermi nella pancia...

« Tu, non ti preoccupare. Muori prima dei tuoi genitori per risparmiargli la visione spaventosa della tua vecchiaia. E incontriamoci là dove è tutto grigio e non si soffre » (da *Viva la musica*, del colombiano Andrés Caicedo, suicida a venticinque anni, nel 1976).

Forse quello che abbiamo più radicalmente perduto, in quanto moderni, è la dimensione della « gloria » - « kabod », o « pesantezza », « gravità » -, quella specie di consistente rilevanza che ancora avevano in qualche forma residua e deteriore i nostri nonni con il loro serio abbigliamento borghese. Siamo definitivamente effimeri.

È certo anomalo, come nota René Guénon in *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, lo statuto del cristianesimo, che stando storicamente tra legge mosaica e legge coranica è privo di legge sacra (come pure, del resto, di lingua sacra), tanto che deve estrinsecamente e contraddittoriamente mutuarla (come pure, del resto, la lingua) dalla paganità, diventando cattolicesimo. La storia cristiana si rivela anche qui tesa fino alla rottura catastrofica tra gli estremi della liberazione dal

peso della legge nel regno messianico e la realtà mondana del caos in assenza della legge. Questa è la via percorsa dalla storia, non può esserci nessun ritorno a nessuna legge, adesso che la cristianità, con il suo ambiguo velo protettivo, è finita. Bagni continentali di sangue non sono più riusciti, e mai più riusciranno, a imporre una legge neppure per qualche decennio.

È infinitamente tardi per combattere la battaglia di Voltaire, i mali nei quali ci stiamo inabissando non possono davvero trovare rimedio, nemmeno parziale e temporaneo, nella tolleranza. Malgrado le vistose apparenze, non ci minaccia la presunzione fanatica di possedere la verità, come accadeva in altre epoche, ma la paralizzante certezza della radicale opinabilità di tutto, che non lascia spazio se non all'indifferenza, quindi a un mascherato ma spietato conflitto d'interessi, o a un vano e doloroso agitarsi per riempire il vuoto. Nei secoli medievali c'era tra tanti terribili scontri anche qualche incontro, persino tra cristiani ebrei e musulmani, c'era ancora una possibilità di riconoscere almeno domande comuni. L'esplicita, la cruenta violenza, finché dura, è ancora un ultimo, mostruoso segno di vita.

Il moderno è un'enorme malattia cresciuta nello spazio del mancato evento escatologico, una malattia disperata perché consiste nella perdita della « naturale » rassegnazione alla sofferenza e alla morte.

Certo non la pietà, non l'umiltà, non l'ingenuità, non la debolezza possono salvarci, ma forse il disporsi con orrore a povere, sconfitte e disperate cose come queste.

Sentieri attraverso il nichilismo. Al tramonto delle ideologie della storia è succeduta nella cultura e nel costume contemporanei la notte del nichilismo. È superfluo elencarne ancora una volta sintomi e modi. La negatività è sentita

sempre più come la dimensione stessa del nostro vivere, non c'è né istituzione né sapere che non sia diffusamente sentito come illegittimo, come immeritevole di essere conservato, e neppure l'identità del soggetto si sottrae a questo rifiuto, a questa dissoluzione. Ma la notte del nichilismo nasconde cose nelle sue tenebre, non è necessariamente un muro che chiude il cammino, ma è una possibilità nuova, sebbene estremamente difficile e precaria.

Intanto, accade che il fallimento degli assoluti terrestri spinge alla ricerca di perduti assoluti celesti. Cose che sembravano non avere più un volto, scomparse com'erano negli astratti schemi dell'ideologia, tornano ad averne uno, insieme terribile e affascinante come era insieme terribile e affascinante l'antico, l'immemorabile sacro. Ma la via del ritorno agli assoluti celesti è chiusa, impercorribile: può illudersi di percorrerla solo chi dimentica che gli assoluti terrestri recentemente falliti nascevano a loro volta dallo sperimentato fallimento storico di quelli celesti. Sono passati secoli da quando le grandi speranze di riforma della chiesa e di rinnovamento della vita cristiana sono naufragate nelle guerre di religione, alle quali in Europa non è in definitiva sopravvissuto altro che la rassegnazione, lentamente emersa, all'umanamente opinabile. Ha senso riproporre oggi il ritorno a ciò che ci aveva già abbondantemente stancato e deluso ieri, solo perché quel che avevamo messo al suo posto ci ha a sua volta appena stancati e delusi?

Solo la soppressione in noi del senso storico potrebbe riportarci a quello che l'uomo era prima di vivere l'esperienza moderna. Si vede invece chiaramente la radice malata dell'attuale diffuso movimento di ritorno al sacro, determinato soltanto dalla stanchezza del profano, dal bisogno di ritrovare gli assoluti celesti, determinato soltanto dal vuoto conseguente alla delusione per quelli terrestri. In realtà è ancora la nostra vecchia memoria storica che ci spinge a voler uscire da quello che è diventato « il terrore della storia » (Eliade) : non è la meravigliosa riscoperta, la grazia, il miracolo del riattingimento di quella che era la condizione fresca, aurorale, del mattino del mondo. Si tratta infatti di un ritorno confuso, che va scompostamente in direzioni diverse, con propensioni esotiche e sincre-tistiche; si tratta di una conversione spesso

velleitaria, utopistica, ansiosa, nevrotica, perfino aggressiva, che testimonia del permanere di un atteggiamento non solo volontaristico ma ancora ideologico, tipicamente occidentale e moderno, sempre alla ricerca di un immediato, definitivo, esplicito, evidente approdo salvifico. È la stessa realtà psicologica che viene proiettata dal versante storico-ideologico su un orizzonte vagamente mi-sticheggiante. Si persegue, o addirittura si dichiara conseguito, l'ideale dell'armonia e della pace interiore con insaziabile inquietudine. Significativamente, l'orgogliosa, la fanatica chiusura settaria è pressoché una costante oggi nei gruppi d'ispirazione cristiana, e mi sembra che altrettanto si possa dire di quelli che s'ispirano a lontane tradizioni orientali.

Meno risaputo, più consapevole, credo sia il sentiero, o piuttosto la moltitudine di sentieri che attraversano la notte del nichilismo per condurci a vivere la crisi come positiva, come liberatrice da ogni opprimente assoluto. Si dice, allora, che chi interpreta la crisi in chiave definitivamente negativa e nichilistica tradisce una residua appartenenza a queiruniverso mentale che appunto la crisi dissolve. Se nella solitudine dell'uomo che ha perduto il fondamento si vede angoscia e disperazione è perché si è ancora alla ricerca del fondamento. Solo nella nostalgia del senso, della pienezza, dell'essere, dell'assoluto, si patisce infatti lo scacco, il tormento della finitudine, la nausea del vuoto, l'assurdo, il nulla. A cominciare da Marx, Freud e Nietzsche — si dice ancora — i profeti della crisi non hanno pianto sulla perdita del senso. Anzi, bisogna perderne anche il ricordo, per costruire un uomo nuovo, non più segnato dalla fantasia di fantasmi svaniti.

Ma se questo è stato — forse — il nichilismo speranzoso dei profeti della crisi, non mi pare sia quello oggi dominante. Sbaglieranno, non avranno capito bene i loro profeti, ma di fatto troppi giovani nichilisti sono oggi diversi da come erano stati profetati. Mi pare che nessuna specie di uomo nuovo o di oltre-uomo s'intraveda più, che troppi anni amari ci dividano dai celebri profeti di ieri, e che la scoperta del polimorfismo delle strutture dell'essere, dell'irriducibile pluralità dei principi del reale in ogni suo ambito, non sia affatto pervenuta alla serena accettazione, al gioioso assecondamelo, ma a tutt'altri esiti. L'auspicato « positivo senza fondamento » tarda insomma

a mostrare di potersi davvero sostenere.

Ma come nei tentativi di ritornare all'« assoluto », anche negli opposti tentativi di volere senza rimpianti il non-assoluto, il « relativo », si vede all'opera, anzi si riconosce ancora più nettamente, un bisogno tutto occidentale e moderno di salvifica liberazione, di reale e universale risoluzione. Il relativo è infatti voluto con la stessa passione, con lo stesso esclusivismo, con la stessa tensione e lacerazione che hanno sempre caratterizzato, in Occidente, la ricerca dell'assoluto. E il relativo, in quanto perseguito con tanta intensità come luogo di salvezza dall'oppressione dell'assoluto, funziona esso stesso come un assoluto; ciò che è proprio dell'assoluto si riversa nel relativo. L'apologia, nel simbolo del rizoma, della distrazione, del frammentarismo, del pensiero come pulsione non programmata, discontinua, nascente, non mi pare meno accanitamente apologetica di quanto lo fossero le vecchie apologie della salda compattezza dell'assoluto. E la delusione di non trovare autentica vita nel relativo non mi pare meno disperante della delusione di non trovarla nell'assoluto, anche se fino a un certo punto ci si può illudere d'averla trovata, qui o là.

La notte del nichilismo, in realtà, è una notte tragica, e viene falsificata, scambiandola per giorno luminoso, quando ne viene, in un modo o nell'altro, elusa la tragicità. La tragedia sta nel fatto che, per l'uomo contemporaneo, l'assoluto è inattingibile e, insieme, il relativo è invivibile. Due pazzie sono veramente profetiche: quella di Hölderlin, che non poté attingere l'assoluto, o che solo così poté attingerlo, e quella di Nietzsche, che non poté vivere, o solo così poté vivere, il relativo.

Il tragico non ammette risposte, e non pretendo di averne una. La mia estrema e paradossale fede biblica condivide queste parole di Élie Wiesel: « il Dio ebraico è nella domanda e non nella risposta ». Io cerco, io propongo un orizzonte di comprensione in cui si possa, senza riduzionismi di nessun genere, pensare davvero la nostra tragedia. È vero infatti quel che sostengono i nemici della nostalgia dell'essere, della nostalgia dell'assoluto. Che cioè l'assoluto, ai nostri occhi, è segnato inevitabilmente da un fondamentale elemento negativo, costituito dal suo carattere di dominio totalizzante.

L'assoluto è rigida, in definitiva necessariamente costrittiva e oppressiva, totalità. Di questa consapevolezza è un sintomo il tentativo di Lévinas di liberare il pensiero occidentale dalla categoria della « Totalità » per aprirlo all'« Altro », tentativo che s'inserisce nel solco della tradizione ebraica.

È contemporaneamente vero però anche quel che sostengono i nostalgici dell'essere, i nostalgici dell'assoluto. Che cioè il venir meno di qualunque riferimento all'assoluto conduce inevitabilmente, per quanto abili possano essere i tentativi di fermarsi un attimo prima, alla perdita del senso, e dalla perdita del senso alla perdita di ogni positività fino all'esito finale del nulla. Inter esse et non esse — come dicevano i medievali — non datur medium.

La fede cristiana, se riusciamo a disseppellirla da sotto le eterogenee montagne che da duemila anni l'hanno ricoperta, è fede nell'assoluto che si fa relativo, nell'insufficienza cioè delle loro separate e contrapposte autonomie. Questa può ben essere la trascrizione in un linguaggio oggi comprensibile del supremo mistero cristiano dell'incarnazione, passione, morte e resurrezione di Dio. Sebbene un sempre latente docetismo, lungo tutta la storia della chiesa e delle chiese, abbia impedito di trarne le sconvolgenti conseguenze, gli Atti degli apostoli non esitano ad affermare che Dio stesso, e non soltanto l'uomo Gesù, ha versato il proprio sangue sulla croce (20, 28). L'uomo Gesù, morto crocifisso come uno schiavo fuggitivo, è Dio, il creatore e signore dell'universo: in lui il relativo più misero, più straziato dall'impotenza, riceve senso dalla coincidenza con l'assoluto divino. Solo se l'assoluto divino si fa relativo, solo se le due cose si congiungono in una, la nostra situazione non è pura, paralizzante aporia. Nell'uomo-Dio Gesù Cristo, è escluso per sempre il ritorno a sacrali e celestiali assoluti, e insieme il relativo non cade nel nulla, ma è preservato nella sua debolezza, pena e consolazione.

Dopo il capovolgimento operato dalla misericordia di Dio, per il quale il fondamento di tutte le cose che sono abbandona l'eterna necessità dell'essere per compiere in un certo momento della storia la sua chenosi, la sua spoliazione, il suo svuotamento e annichilimento, nessun assoluto può più, nostro malgrado, né appagarci né convincerci. Abbiamo impiegato secoli per impararlo, inventando invano sempre nuovi assoluti

che potevano di volta in volta apparirci più plausibili, e adesso dobbiamo saperlo. Ma, nello stesso tempo, dopo che il relativo ha portato impresso su di sé in Gesù Cristo il sigillo della presenza umiliata del Dio altissimo, nessun relativo possiamo più, nostro malgrado, viverlo accettandolo nella sua pagana naturalità come ovvia pluralità di elementi senza direzione e senza senso. Questo dobbiamo ancora avere il coraggio di saperlo. Tutto l'itinerario storico post Christum che di assoluto in assoluto, sempre più allontanandosi dal sacrale e celestiale, ha compiuto la chenosì nel profano e nel terrestre, sfociando infine in un estremo e paradossale tentativo di assumere come liberatorio e salvifico il più decomposto relativo, appare così come totalmente inscritto nell'orizzonte dell'originaria fede cristiana. L'intera vicenda storica ha ripercorso, non solo estrinsecamente come simia Dei, ma anche nella reale partecipazione, il supremo mistero dell'annichilimento divino.

Se il nodo che ci stringe può essere sciolto o reciso, può esserlo perciò solo nel compimento escatologico della speranza che, come già quella di Abramo (Rm 4,18), a me appare sempre più indispensabile e sempre più impossibile: la speranza di vedere nel volto di Cristo, con i nostri terrestri occhi e non nei mistici abissi dei cieli, il volto dell'assoluto diventato carne mortale.

Experimentum crucis. È un fatto notevole che la tradizione religiosa cristiana abbia potuto essere giudicata in nome della fede cristiana. L'accusa è stata di infedeltà ai suoi propri principi: un'infedeltà che si chiama ellenizzazione, non nuova del resto, dal momento che anche il giudaismo la conobbe già in epoca precristiana. Attraverso la celebrazione del processo, la rivelazione cristiana, che per tanti secoli era stata concepita come compiuta certezza, come verità definitivamente acquisita e racchiudibile perciò una volta per sempre in formule insuperabili, è cominciata ad apparire, proprio al contrario, come la più radicale confutazione della pretesa dell'uomo di possedere una conoscenza assoluta perché razionalmente necessaria.

Il « Dio dei filosofi » si contrappone pascalianamente al Dio di Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe (non — dice la

tradizione ebraica — Dio d'Àbramo, d'Isacco e di Giacobbe, come se il proprio Dio potesse essere quello ereditato dal proprio padre, anziché quello che s'incontra nella propria vita). Lungo la via che va da Lutero a Sestov — ma si potrebbero indicare antecedenti e susseguenti — la verità di Dio si rivela sempre più chiaramente paradossale, non decidibile per evidenza o per deduzione. Il criterio della fede, anziché nell'universalità, nell'essere come necessità, sta nella particolarità, nella personalità, nell'unicità del gesto che salva. Al posto del fondamento eterno viene messo così il futuro, luogo della salvezza che nel presente è fondata solo sulla parola detta in passato da Dio, creduta da una fede che è a se stessa unica « garanzia delle cose sperate » (Eb 11, 1).

E qui le carte ci si capovolgono subito tra le mani. Tutti i processi che la modernità ha celebrato contro la tradizione — religiosa anzitutto, sebbene non soltanto religiosa — si svelano, al contrario di quel che appare, come un unico processo che la verità ebraico-cristiana celebra contro un passato che in larga parte usurpava il nome cristiano, non essendo altro i secoli cosiddetti cristiani, in definitiva, che un sincretismo tra filosofia greca e rivelazione biblica, con l'aggiunta di qualche elemento meno essenziale, come la struttura giuridica romana. Il tribunale moderno giudica il passato da un punto di vista che in profondità è quello ebraico-cristiano, il quale non conosce valori eterni ma speranze che si devono realizzare nel tempo. Il mondo che secondo le parole di Paolo geme nell'ansia di una salvezza che consiste nella redenzione dei corpi (Rm 8, 19 24), è già il mondo moderno, il quale mette totalmente in discussione la convinzione antica secondo la quale il « sommo bene » consiste nella contemplazione di ciò che è immobilmemente eterno.

La contraddizione fra antico e moderno si percepisce nettamente come contraddittorietà fra pensiero greco e fede biblica in un tema che è venuto alla ribalta della riflessione teologica più recente: quello dell'im-mutabilità di Dio. Sono ormai numerosi i teologi anche cattolici che considerano le categorie apatiche, entro le quali la fede cristiana è stata pensata a partire, nel quarto secolo, dalle definizioni del concilio di Ni-cea, come qualcosa da cui la fede dev'essere svincolata. Molti sono ormai consapevoli che l'assioma

platonico dell'immutabilità e impassibilità divina è incompatibile con la rivelazione biblica. Proprio questa consapevolezza, che evidentemente riflette le sue conseguenze su tutte le grandi questioni teologiche è la causa della paralisi che ha colpito negli ultimi anni tutta la teologia cristiana, alla quale sono venute a mancare le categorie nelle quali da poco meno di duemila anni aveva tentato di comprendere il depositum fidei.

Per misurare il cammino percorso, basta un passo di un grande Padre della chiesa, san Gregorio di Nissa, un passo nel quale si riconosce immediatamente l'insegnamento religioso tradizionale, ma che oggi non possiamo non vedere come perfettamente antitetico rispetto all'insegnamento biblico. « La procreazione fisica, nessuno se l'abbia a male per queste mie parole, è per gli uomini causa non di vita, ma di morte. La corruzione comincia infatti con la nascita; coloro che la fermano grazie alla verginità pongono in se stessi un limite alla morte, impedendole di procedere oltre in loro; fungendo come da linea di demarcazione tra la morte e la vita, fermano l'avanzata della prima. La morte, quindi, se non può oltrepassare la verginità, ma cessa di avere effetto e si dissolve in essa, mostra chiaramente la superiorità di questa virtù: a ragione è chiamato incorruttibile il corpo che non si sottomette al servizio della vita corrotta e non accetta di diventare strumento di una successione mortale. In un corpo siffatto s'interrompe la serie continua di corruzioni e di morti che ha dominato l'intervallo di tempo intercorso tra il primo uomo creato e la vita di chi resta vergine. Non era infatti possibile che la morte restasse inoperosa, quando la nascita umana riceveva impulso dal matrimonio; viaggiando insieme a tutte le generazioni precedenti e accompagnando nella loro traversata coloro che nascevano, trovò nella verginità un limite alla sua azione che è impossibile valicare » (*La verginità*, XIV).

Il passo è sintomatico di un modo di pensare che è agli antipodi di quello moderno, il quale a sua volta è invece, in questo, coincidente con il modo di pensare ebraico-cristiano. Le parole di Gregorio di Nissa implicano infatti un dualismo spirito-materia, una svalutazione di tutto ciò che essendo temporale è perituro, del tempo insomma e di tutto ciò che in esso accade. È una svalutazione che i Padri della chiesa hanno

appreso alla scuola dei retori pagani, che non pochi di loro frequentarono senza avvertire incongruenze e turbamenti insieme a quella dei maestri cristiani, e non certo dalla rivelazione biblica, per la quale ciò che ha vita nel tempo è « valde bonum » essendo creazione del Dio clemente e misericordioso che si china verso le realtà umili e deboli. È lui a dare Eva ad Adamo come aiuto e come consolazione alla sua solitudine. È lui a dare i figli come benedizione. Dopo l'anatema del concilio di Trento, ancora il concilio Vaticano II affermava la superiorità dello stato verginale su quello coniugale (*Decreto sulla formazione sacerdotale*, 11); ma la logica di questa posizione, che è quella di Gregorio di Nissa nel passo citato, è stata definitivamente scalzata. Oggi proprio in nome della rivelazione biblica, e dimenticando l'anatema, il Papa afferma che « nelle parole di Cristo... non c'è alcun cenno circa l'inferiorità del matrimonio... Esse non forniscono motivo né per sostenere l'inferiorità del matrimonio, né la superiorità della verginità del celibato » (udienza del 14 aprile 1982).

È un processo millenario quello attraverso il quale la prospettiva attiva, dinamica, storica della rivelazione biblica è venuta gradualmente sostituendo — fino all'esplosione avvenuta negli ultimi cento, centocinquant'anni — l'orizzonte contemplativo, statico, metafisico delle antiche concezioni del mondo. Ma questa vittoria non è la vittoria di ciò che è forte su ciò che è debole. Se fosse questo, sarebbe ancora, malgrado le apparenze contrarie, la vittoria della necessità eterna dell'essere. È invece la paradossale vittoria della croce. O, anche, la giudaizzazione del mondo, la paradossale vittoria del popolo crocifisso che secondo Rosenzweig sperimenta la redenzione nella stessa condizione d'esilio e tra le persecuzioni (Mc 10, 30), sopravvivendo, unico, nella sua quattro volte millenaria esiguità, dispersione, precarietà di fronte al declino e alla scomparsa di tanti popoli forti.

Una vittoria così debole com'è quella del moderno sull'antico, che è vittoria del tempo sull'eternità, della speranza sulla realtà, dell'invocazione sulla necessità, può in qualunque momento essere abbattuta e cadere nel nulla. Forse è senz'altro una vittoria coincidente con la disperazione, e del resto la croce di Cristo che agonizza gridando « Eli, Eli, lema sabactani? » non è altro. Ma come Dio, dopo la croce di Cristo,

non può più ritornare a essere il dio immutabile e impassibile, indifferente, come dice Eraclito e come dice la sapienza indiana, al bene e al male; così l'uomo che ha fatto l'esperienza moderna non può più ritornare al compatto e garantito fondamento perduto, anche se ne avesse una straziante nostalgia. Un fondamento del cui sfondamento ha fatto completa esperienza non può più fondare nulla, non è più possibile come tale. « Perché i poeti nel tempo della povertà? », in questo nostro tempo dunque, secondo il celebre verso di Hölderlin.

Io credo che i poeti c'ingannino, e che siano veri quando tacciono chiusi nel silenzio della pazzia: non torneranno gli dèi, non tornerà l'essere obliato. Se ci sarà un ritorno, non tornerà per salire sul trono nessun leone vittorioso, ma, come è scritto nell'Apocalisse, solo l'agnello sgozzato (Ap 5, 5-6).

La modernità ha vinto, ma la sua vittoria è tragica. E invece la modernità legge ancora la sua vittoria in chiave antica, in chiave cioè di potenza dell'essere, come se si trattasse di un solare trionfo, mentre è un notturno sprofondamento esemplato sulla chenosi del Dio crocifisso. Si è potuta fare questa falsa lettura perché per celebrare il processo alla tradizione ci si è serviti in realtà, come codice, non della rivelazione biblica ma solo di ciò che di essa è parzialmente e confusamente passato nelle sue moderne trascrizioni secolarizzate, nelle quali l'eschaton, fine della storia ad opera di Dio, è diventato il progresso storico dell'umanità. La catastrofe apocalittica, con i « dolori del parto dell'età messianica » di cui ci parla la tradizione ebraica, si è capovolta in sviluppo immanente della storia. Tale concezione nelle sue varie forme è stata ancora un'ultima, superstite figura dell'antica pienezza dell'essere, diacronicamente dispiegata, e cioè sincretisticamente coniugata con la prospettiva temporale ebraico-cristiana.

Il nichilismo, come dice Nietzsche che lo fa risalire in questo senso a Socrate, nasce sull'imperativo della verità. E chi più del cristianesimo ha posto intensamente e per tutti l'istanza e l'urgenza dell'assoluta e definitiva verità?

Il nichilismo è inseparabile da un grande amore per la vita, perché un grande amore per la vita è inseparabile da una più che disperata delusione.

Il nichilismo è lo svelamento storico del senso della croce.

Anche la cultura è modellata sulla croce, e segnata dalla stessa « follia del messaggio » (1 Cor 1, 21): quella di un senso della vita da cercarsi sempre più lontano dalla vita, nella sua mortifera contraddizione. Anche la cultura, per essere se stessa, deve pervenire, dopo il giro d'infinita complicazioni, alla nuda semplicità della morte.

Il nichilismo l'abbiamo già alle spalle, di fronte abbiamo il nulla.

Pensare apocalitticamente. Fedele alla tradizione delle prime generazioni cristiane, Agostino incitava ancora « ad amare e desiderare il ritorno di Salvatore » (*Ep.*, 199, 1, 1): un amore e un desiderio che dopo essere sopravvissuti per secoli nella forma stravolta, o capovolta, di un'attesa fatta di paura più che di speranza sono da molto tempo tramontati dal cielo cristiano. Che cosa è andato perduto con la perdita della prospettiva apocalittica del ritorno di Cristo per giudicare il mondo, che alle origini era il cuore della fede?

Tutto, se è vero che « un'apocalisse è una visione che consegue da un'attesa messianica intensa » (Scholem, *Messianic Judaism*), in modo tale che non c'è vero messianismo che non sia apocalittico. Sono falsi messianismi sia quelli che interpretano in modi più o meno simbolici il regno del Messia, che risulta allora sempre già spiritualmente, interiormente venuto, ab aeterno; sia quelli che, variamente demitizzando e secolarizzando, fanno del futuro messianico una meta alla quale l'uomo perviene attraverso il progresso della storia. Sono negazioni del messianismo, dunque, sia le interpretazioni che il

razionalismo filosofico antico e medievale, cristiano ma anche ebraico, ne ha dato allegorizzando ed eternizzando, sia quelle che ne ha dato il razionalismo moderno, cristiano ma anche ebraico, storicizzando e mondanizzando.

Se non c'è catastrofe apocalittica, se non c'è rottura radicale della realtà data, se non c'è abisso da attraversare, allora c'è continuità fra mondo il cui principe è satana (Gv 12, 31; 16, 11) e regno di Dio (Mc 1, 15), c'è graduale via per andare dall'uno all'altro, c'è, in definitiva, omogeneità: la scala che conduce al regno sta appoggiata al mondo. Per gli antichi profeti come per i maestri dell'aggada « la redenzione doveva prodursi a seguito di uno sconvolgimento generale, di una rivoluzione universale, di catastrofi, di calamità inaudite in forza delle quali la storia doveva sprofondare ed estinguersi » (Scholem). Non c'è nessuna possibilità di confrontare l'« eone presente » (olam hazeh) con l'« eone futuro » (olam haba): « per passare da uno stato all'altro, la distruzione è indispensabile... La redenzione è una distruzione, uno sprofondamento titanico, una sovversione, una calamità » (Scholem).

Se ci rifiutiamo, come mi sembra strettamente necessario fare dopo l'esperienza di questi venti secoli, di ingigantire il « già » dell'annuncio cristiano di salvezza e di minimizzare conseguentemente il « non ancora »; se « gemiamo » riconoscendo di trovarci ancora al di qua della redenzione di cui possediamo appena « le primizie », e che resta pertanto per noi « oggetto di speranza » (Rm 8, 23-24); se non continuiamo a illuderci di essere già salvi o sicuramente posti sulla via della salvezza, per opera divina come credevamo un tempo, o per opera umana come credevamo ancora ieri, l'Apocalisse ha qualcosa da dirci. L'uomo contemporaneo ha storicamente sperimentato quanto basta per sapere di non poter più percorrere, se non in perfetta malafede, l'antica o la già vecchia via. Non può far finta di accontentarsi di un tetto sacrale e metaforico posto come un coperchio sopra la sua maledizione; e non può far finta di accontentarsi di speranze ideologiche ormai cadute dalle sue stanche mani. Se vuol essere se stesso deve continuare a sperare, ma se non vuol mentire a se stesso deve sapere ciò in cui non può sperare, ma soltanto illudersi di sperare. Si trova davanti allora il duro nocciolo della speranza che, nel confronto con tutte le altre

speranze di cui è stata madre, è la più consapevole della sua radicale difficoltà, quella che non bara al gioco, quella che osa guardare senza autoinganni la tragicità della sua situazione. La speranza nell'apocalisse non illude: non è modellata sulle nostre aspettative, dal momento che ciò che è per noi desiderabile coincide lì con ciò che per noi è terrificante. Non è sperata secondo quello che ci appare ragionevole, secondo quello che la nostra ragione può vedere e accettare: « vedere ciò che si spera, non è più sperarlo » (Rm 8, 24).

Ma diventa forse per questo più credibile l'apocalisse? Se è giunta al muro dell'impossibilità l'ebraica attesa della venuta del Messia, attesa che infatti è ristretta ormai a piccoli gruppi esasperati nel loro isolamento, è ancora più impossibile l'attesa cristiana del ritorno del Messia che duemila anni fa è venuto ed è morto sulla croce senza che sia venuto con lui, come gli antichi profeti avevano promesso, il suo regno di giustizia e di pace. La morte, « l'ultima nemica » di Dio (1 Cor 15, 26), da allora non ha fatto che trionfare. Ma proprio questa situazione è già apocalittica. Quando si sprofonda al di sotto del limite di ogni speranza umanamente sperabile si può solo pensare apocalitticamente. Quando ogni senso scompare, l'ultima possibilità di senso è l'apocalisse, che è la possibilità di senso della catastrofe. Non è in nostro potere credere o non credere nell'apocalisse, ma bisogna sapere che non c'è nessun'altra possibilità di pensare la nostra attuale condizione. Non poterla pensare, significa abbandonarsi ad essa passivamente.

In realtà, tutti i secoli moderni non hanno fatto altro che incarnare anticristicamente l'annuncio cristiano, inseparabilmente messianico e apocalittico, e condurci fino a questa estrema soglia. I secoli della modernità si sono venuti svolgendo nella crescente tensione tra speranza e paura; accanto alle ostentate sicurezze hanno visto mostri terrificanti dappertutto, il diavolo, l'ebreo, la strega, l'eretico, l'avversario ideologico e razziale, l'« altro » in genere, tutti incubi sostanzialmente moderni.

L'apocalisse, che tanto a lungo è apparsa come il sigillo impresso sulla concezione di un Dio padrone assoluto che dispone a suo talento del mondo, è molto più il segno di un Dio debole e impotente, estromesso dal mondo, che affronta il totale rischio e identificandosi con l'agnello sgozzato ottiene

infine il suo trono a prezzo del sangue di tutti i suoi martiri e della distruzione della sua opera. Anche la speranza di Dio è spes contra spem (Rm 4, 18). Rivendicare apocalitticamente la signoria di Dio per l'ultimo giorno significa negare che la sua signoria è la legge che si estende provvidenzialmente su tutta la storia. Il lettore dell'Apocalisse, se ha orecchie, deve sentire che suonano così le invocazioni di potenza, di sapienza, di onore, di gloria, e persino di salvezza e di divinità, ripetute all'indirizzo, insieme, di Dio e dell'agnello.

Pensare apocalitticamente, è l'unico modo di pensare davvero l'orrore del mondo dal quale Dio è assente, orrore che invece eludiamo nel momento in cui non osiamo confrontarci con la possibilità di una vera alternativa, l'unica, nella sua tragicità, ad esso adeguata. Se non lo pensiamo, l'orrore si placa nell'assuefazione, diventa disponibile alla catarsi dell'arte che lo rappresenta, e infine, subito prima del nulla, alle divagazioni di effimeri linguaggi sempre più raffinati e inconcludenti.

Una perfetta conoscenza dell'intima storia di ciascuno porterebbe necessariamente a giustificare tutti i comportamenti come necessari, proprio come li considera chi li compie, anche disapprovandoli. Dunque il giudizio del Dio che scruta le viscere è ben più terribile di un giudizio morale, implicante libertà di scelta e responsabilità personale.

Lo sforzo di voler ricondurre a senso definitivo è un gesto profetico, e come ogni gesto profetico mondanamente non può che fallire.

Non c'è atto di conoscenza che non sia imposizione di senso, atto di impossessamento violento, e quindi deformante, della realtà conosciuta. L'impossessamento violento non è il segno di una signoria sulle cose, ma all'opposto il segno che la realtà non è ancora posseduta, e della pena e fatica per giungere a possederla, violentandola, deformandola. Possesso sempre sfuggente, solo escatologico, che si realizza infine

paradossalmente solo nella distruzione apocalittica.